لسان العرب



المحجّة البيضاء

لسانيات النصّ والتبليغ

تصوُّر العالم في آداب اللغة العربية

أصولٌ في النحو العربي، من القياس إلى المقايسة

مجلة فصلية تعنى بقضايا اللغة والحضارة والتاريخ، العدد الثاني عشر، شتاء 2019

هذا العدد في ذكرى الأستاذ الفاضل كمال بن عامر

لسان العرب

فصليّة تعنى بقضايا اللغة والحضارة والتاريخ، تصدر عن دار تانيت للنشروالدراسات

برعاية المرصد الثقافي الاجتماعي

العدد الثاني عشر، شتاء 2019

□□□

□□□

الغلاف: تقديم الشاي، للرسام الفرنسي جول لوفيبر Jules J. Lefebvre، 1880،

زيت على قماش، 132.4 × 84.8 سم، من مقتنيات متحف بيرا، اسطنبول، تركيا

□□□

وكلاء التوزيع

ليبيا: شركة المختار للخدمات الإعلامية، هـ: 0213341036. المغرب: الشركة العربية الإفريقية للتوزيع (سبريس)، هـ: 022249200. تونس: الشركة التونسية للصحافة، هـ: 71322499. الأردن: وكالة التوزيع الأردنية (أرامكس ميديا)، هـ: 65358855. سلطنة عُمان: مؤسسة العطاء للتوزيع، هـ: 24492936.

الثمن

ليبيا: 5 دينارات، الدول العربية الأخرى: ما يعادل 2 $

السعر التشجيعي للمؤسسات 5 $

■ لا تعبّر آراء الكتّاب بالضرورة عن رأي المجلة.

■ توزَّع المقالات حسب المقتضيات الفنية، ولهيئة التحرير حق التأجيل أو الإلغاء.

■ نستقبل مساهمات الباحثين والكتاب على هذا البريد: tanithouse@gmail.com

□□□

في هذا العدد

■■■

المحجّة البيضاء

عبدالمنعم المحجوب

هذا حديث لا أريد له أن يكون لنخبةٍ من الناس، أو لقلّة من ذوي الانشغال، أو لبعضِ مَن يحتكرون القول في موضوعه، أو في مثله، حكرَ التخصّص، وأثرةَ الخطاب، حتى ليبدو أنهم الموكلون به دون غيرهم، والكفيلون بطرْحه خاصةً. بل أردته مصلحةً مرسلةً ليوجبَ التفكيرُ فيه رأيَ من يطّلع عليه، والتفكير غير الرأي، فالأول وإن كان متاحاً لكلّ أحد، فإن مساره من الموضوع الخارج عن الذات إلى الذات المنفعلة بالموضوع، وذلك لا يوجب الإعلان، ثمّ إن ما يتركه من أثرٍ لا يشترط الوعي بالأثر، فإن تحقّق ذلك فلا يُشترَط ردَّ فعلٍ له، أما الثاني فلا يكون إلاّ مشاركةً، شاء صاحبه الاشتراك به أو بطرف منه أو أبى، فمسار الرأي إنما يبدأ من الذات تتّصل بالموضوع، أو لنقل أنه ارتداد أثر الموضوع في اتصاله بالذات، وذلك يوجب العلن، وفي العلن جزءٌ، يصغر ويعظم، من إبداء الذات، وتلك وظيفة اجتماعية تتّصل بالجماعة والمعاش.

وبإيجاز، فإن التفكير لازمٌ بما للغة من تمكّن، أما الرأي فلازمٌ بما للغة من وظيفة. والتفكير استبطانيّ وإن عُرِفَ، أما الرأي فظاهريٌّ وإن استُبْطِنَ، فتفكير جماعةٍ سريّة مثلاً لا يخرج عن كونه حواراً مغلقةً دائرته بين أعضاء تلك الجماعة، وأثره محدود بمحيط تلك الدائرة، أما رأي المرء الفرد، لكونه معلَناً مرسَلاً، فإن

أثره أعمّ وأوضح وأعمَل، وهو أولى – إذا شئنا تفعيل الجدل بين ما هو كائن وما يجب أن يكون، من وجهة الجموع، بَلْهَ من وجهة صاحب الرأي.

ثم أن للتفكير مدار أشبه بالحركة الدائرية المحكَمة غير المحَكَّمة، أما للرأي فمدارٌ أشبه بالحركة المتناوَبة تذهب من الذات إلى ما هو خارج عنها، وتؤوب، وجماع الواقع، المتفكّر فيه والمعيش، إنما هو جدلُ ما هو داخليٍّ وما هو داخلٍ على الذات.

التفكير المحض هو شأن أعضاء «الانتلجنسيا» بادّعائهم المعرفة وإن لم يشاركوا، أما الرأي فلا يكون حكراً على من يعرف، بل فعلاً لمن يشاركُ. فالأول خاصٌّ بأقليّة اصطناع الانتخاب، والثاني عامٌّ بأكثرية التعميم، وهو طبيعيّ، والغلبة للكثرة، والغلبة للرأي العامّ على التفكير المحض. وهذه قاعدةٌ تبدو طبيعيّة إلى الحدّ الذي لا يكون فيه للأمر وليٌّ دون الناس، وعلى ذلك قياس مقولة أولي الأمر، فهي وإن كانت ضرورةً عقيديّة إلا أنها حُكِمت بشرطها التاريخي الاجتماعي، فتعميم المعرفة مبدأ الرأي، وقصْرها مدعاةٌ للاحتكار، والجهل ينتهي إذا قدّمت الأشياء على حقيقتها وعُمّمت معرفتها، أمّا وقد انتفت الجدّة في ضرورة الدعوة إلى الدين بمعاييره فإن التراتبيّة تسقط تلقائياً، فلا يعود الأمر بين نبيّ وتابع، وداعية ومريد، وقائد ومقود، وأمير ومأمور، ورئيس ومرؤوس، أو غني وفقير، أو شريف ووضيع، أو حسيب وتريك، أو نسيب وكليل، أو أصيل وهجين، بل سواسية بما حملوا من الرأي، وبما تحقّق لديهم من الوعي والمعرفة وجَهَدوا بها، فإذا شاعت المعرفة وكُسِر احتكارها استوت الذوات وقد صارت فاعلةً بعد أن كانت منفعلة. ذلك هو فارقُ ما بين التفكير، وهو للذات، وبين الرأي، وهو للجماعة.

وفي اللغة فإن «الفكر» تؤدي إعمال النظر ولا تشترط الفعل، والنظرُ تقدُّرٌ

وتقيُّسٌ، فهو انتظار وتمهّل، أما «الرأي» فإنها تؤدي سعة القول وانتشاره بين الناس، ويوصف إذا استحسن بالصائب والنافذ والثاقب والنضيج والنجيح والمحكم والشديد والقعير أي الجيّد، ومن مجازاتهم أن الرأي هو النّار، أي يستضيؤون به، وكان العربي إذا نصح إخوته وراء قومٍ قال لا تستضيؤوا بنارهم، وهو يعني، لا تشاوروهم، أي لا تستدلّوا بهم، وبعض الدَّلّ ذلٌّ، والرأي موقوتٌ بالحاجة، فالرأي عند الحاجة خيرٌ، وفي فواتها شرٌّ، وبه شبّهوا الصلاة في آخر وقتها أو بعد فواته، وذلك من مجازاتهم على ظنّ الخير، لأن اللحاق بوقت الصلاة أو استدراكه فيه من الخير ما يرجون.

وفي تقليد العرب فإن الرأي بالكلام، والكلام للسان، والفكر بالظنّ، والظنّ للقلب، ومن هنا كان لسان المرء حصانه، وكان قلبه استحسانه، فاللسان أداة اتّقاءٍ إذا أُرسلت قد تؤول إلى جدلٍ ومنافرةٍ فتوقظ رفضاً وثورةً، وهو أداة تواصل قد تؤول إلى استجابة وقبولٍ فتزيّنُ الصمتَ وتسهّلُ القوْدَ، أما القلب فهو محطّ تقلبات وأهواء.

وأنت تقول أجمعتُ الرأي وأزمعتُهُ وعزمتُ عليه، ولا تقول ذلك للفكر، فإذا فكّرتَ فأنت أقرب إلى أن تقول: ظننتُ. ولا تقول: رأيتُ، لأنك آنئذ تشير إلى أنك قرّرت، أي اتخذت رأياً. والرأي إن لم يُعصَ نصَعَ، كالنار يُستدلُّ بها، قال لقيط الإياديّ:

بلّـغ إيـــــاداً وخلّـل في ســـراتهم	إنّي أرَى الرّأيَ إنْ لَـمْ أُعْـصَ قـد نصَـعَا
يا لهـف نفسـي، إن كـــانت أمـوركمُ	شـتى، وأحكـم أمــر النـــاس فاجتمعـا
أمـــــا تخـــــافون قومـــاً لا أبا لكـم	أمســـوا إلـيكم كأمثـــال الـدبا سـرعا
أبنــــــاء قـــوم تآووكم على حنــق	لا يشعـــــــرون أضــــــرّ الله أم نفعــا

لم يسمع القوم مقالته، وعصوا رأيه، فكان أن باغتهم العدوُّ فتشتّتوا بين الجزيرتين.

وشرط العرب في الرأي الإجماع، وقد عبّروا عن المعارضة بالعصيان، والعصيان خطيئةٌ، فلا معارضة في الشأن العام، لأن الجماعةَ إذا اجتمعت تمثّلت عامّ شأنها، أي نظرت إلى مَثَلٍ عامّ بعموم مشاركة أعضائها، ولم تنظر إلى مصلحة خاصّة خصوصَ انفرادهم. ولكن لكلٍّ في ما يختصّ به رأيه وشأنه.

فإلى كم من الرأي نحن أحوج، وإلى كم من القلب نحن أحوج؟

أقول يخالط الفكرُ الرأيَ، هذا في متن اللغة، لكن الرأي لا يكون إلا رَسْلاً لما استقرّ في الفكر، وما استقرّ فيه حظّ في القلب فصار إيماناً. وهذه بعض ضرورة الرأي.

والعرب لا يجيلون الفكر في ما بينهم، بل يجيلون الرأي، هذه سمة اجتماعهم، فهو اجتماع عماده المقايسة لا المقابسة، ومقايسة الرأي، وهي تداولٌ جماعي، لا تتأتى إلا بمقابسته، وهي مران فرديّ.

أردت لهذه المقدمة، كما قلت في طالعة الخطاب أن تكون إعمالاً للفكر، ودعوةً للرأي، وآخر القول أنْ لا بينونةَ بين الحدّين إذا صلحا، فبقدر ما يؤول الفكر في صلاحه إلى رأي المرء، فإن الرأي في صلاحه هو فكر الجماعة.

■■■

وضع اللغة العربية في دول القرن الإفريقي

(3 / 1)

كمال محمد جاه الله*

مقدمة

اللغة العربية لغة أصلية في قارة إفريقيا تتكلمها شعوب وقبائل إفريقية كلغة أم لا كلغة ثانية أو أجنبية، ليس ذلك في شمال إفريقيا وحسب، بل في وسطها وغربها وشرقها، وهذا وضع لا تتمّع به أيّ من اللغات الأوربية المختلفة التي تتبّوأ مجال اللغات الرسمية في عدد معتبر من الأقطار الإفريقية اليوم.

وقد عرفت شعوب إفريقيا اللغة العربية نتيجة للاتصال التجاري الذي تم بين العرب والأفارقة منذ عدة قرون، قبل ظهور الإسلام وبعده، فقد التقط التجار الأفارقة من التجار العرب ألفاظاً وكلمات انتشرت بينهم ومع التواصل التجاري المستمر ونمو العلاقة المباشرة بين التجار العرب والأفارقة أخذت العبارات والجمل العربية في الانتشار والاندماج في اللغات المحلية، فنشأت إثر ذلك علاقة متميزة بين اللغة العربية وعدد من اللغات الإفريقية في مناطق إفريقيا المختلفة.

ولدول القرن الإفريقي خصوصية في هذا المجال، حيث مثّلت منطقة القرن الإفريقي بما تميّزت به من مزايا جغرافية واستراتيجية ملتقى تواصل بشري وتجاري وحضاري بينها وبين شبه الجزيرة العربية منذ عصور قديمة، وقد كان التجار العرب أول من نقل المؤثرات العربية إلى شعوب هذه المنطقة، كذلك فإن بعض الهجرات البشرية قد شقّت طريقها قبل ظهور الإسلام وبعده، وازدادت أهمية هذه الهجرات وفعليتها بظهور الإسلام الذي أعطاها السند الروحي والمضمون

السياسي من أوسع أبوابهما، فوجدت العربية منذ القدم موطأ قدم لها في هذه المنطقة.

تسعى هذه الورقة إلى تناول وضع اللغة العربية (ماضيها وحاضرها ومستقبلها) في دول القرن الإفريقي الذي يضم، وفقاً للتعريف السائد في الأدبيات المختلفة في العلوم السياسية والجيوسياسية، والذي استمر حتى بداية النهاية للحرب الباردة، أربع دول هي: جيبوتي والصومال وإريتريا وإثيوبيا.

أما ماضي اللغة العربية فيشمل السياق التاريخي لدخولها وتساكنها مع الوضع اللغوي الذي وجدته، وأما حاضرها فيشمل الأدوار التي تقوم بها في الحياة العامة (من تعليم وإعلام)، وأما مستقبلها فيشمل مآلات مصيرها بينما تعترض مسارها لغات أوربية مفروضة وسياسات لغوية تسعى إلى تحجيمها.

تبدأ الورقة بعرض سريع حول اللغة العربية في إفريقيا ثم دخول الإسلام واللغة العربية للقرن الإفريقي تمهيداً لتناول وضع اللغة العربية في دول القرن الإفريقي ابتداءً من جيبوتى ثم الصومال ثم إريتريا ثم إثيوبيا، عبر تناول مبتسر للتركيبة السكانية واللغوية لكل قطر ثم الولوج إلى وضع اللغة العربية في كل قطر على حدة، ثم تتناول الورقة خلاصةً تقارنُ وضع اللغة العربية في دول القرن الإفريقي مجتمعة لتختتم بتوصيات.

اللغة العربـية في قارة إفريقيا

أظهر أحدث تقارير الأمم المتحدة فيما يخص اللغات في العالم أن 50% من سكان الأرض يتحدثون ثمان لغات فقط من أصل ستة آلاف لغة تستخدم اليوم في المعمورة، وأورد هذا التقرير أن اللغة العربية من بين هذه اللغات الثماني، وقد جاءت متفوّقة على اللغة الفرنسية واللغة البرتغالية من حيث عدد المتحدثين بها(1).

فلا عجب أن صارت اللغة الرسمية السادسة في الأمم المتحدة عام 1974م.

وفي الوطن العربي تعدّ اللغة العربية اللغة الأصلية Primary لأكثر من 20 قطراً تبدأ من المغرب وتنتهي بالخليج العربي، وتعتبر اللغة الأولى لأكثر من 195 مليون نسمة، وعلى الأقل يتحدّث بها 35 مليون نسمة كلغة ثانية.(2)

أما إفريقياً فاللغة العربية هي اللغة الرسمية لتسع أمم (دول) إفريقية هي مصر وليبيا والسودان وتونس والجزائر والمغرب وموريتانيا وتشاد وجيبوتي. وتتحدث بصورة واسعة في وسط وشرق إفريقيا مثل الصومال وإثيوبيا وإريتريا وجمهورية إفريقيا الوسطى وتنزانيا (زنجبار). وتمثل اللغة العربية (لغة القرآن الكريم) لغة شعائر دينيّة لأكثر من 430 مليون مسلم في قارة إفريقيا، وتستخدم اللغة الفصحى في الكتب والصحف والتلفزة والراديو وللأغراض الرسمية والعالمية وفي الأعمال والسياسة. كما أن معظم الأدب يكتب بها.(3)

وقد أورد يوسف الخليفة أبوبكر قبل حوالي ستة عشر عاماً إحصاء في هذا المجال جاء فيه أن اللغة العربية يتكلمها كلغة أم حوالي 125 مليون نسمة أي حوالي ربع سكان إفريقيا (الذين كانوا يقدرون بـ 500 مليون نسمة وقتها)، وهؤلاء هم سكان مصر والسودان وليبيا وتونس والجزائر والمغرب ومجموعة من القبائل العربية التي تعيش في غرب إفريقيا مثل قبيلة الشوا في نيجيريا وقبيلة الحسانيّة التي تنتشر في موريتانيا وأجزاء من السنغال ومالي وقبيلة وداي في تشاد، وإلى جانب هؤلاء – وفقاً لما أورده يوسف الخليفة – يتكلم العربية كلغة ثانية داخل إفريقيا نحو 10% من السكان، وهؤلاء في الأساس والغالب المسلمون(4). وهذا يعني، استنتاجاً ممّا ذكر، أن عدد المتكلمين باللغة العربية كلغة أم وثانية تزيد نسبتهم على ثلث سكان القارة الإفريقية.

وقد ارتبط انتشار اللغة العربية في إفريقيا بانتشار الإسلام، وحيث تكون هناك كثافة في السكان المسلمين تكون هناك اللغة العربية، ويكون هناك اهتمام بها تعلماً وتعليماً، وهي في زيادة مطّردة مع زيادة عدد المسلمين(5). وقد استطاعت اللغة العربية أن تتبوأ بجدارة مكان اللغة الموحدة في عدد كبير من أقطار إفريقيا وتم لها ذلك بسيرورتها المباشرة وانتشارها الكبير في القارة، ثم بتلاحقها مع اللغات الإفريقية، حيث أخذت هذه اللغات الكثير من مفرداتها من اللغة العربية وخاصة في مجالات الدين والتجارة والإدارة.(6)

وأثر اللغة العربية على اللغات الإفريقية موضوع تناوله الباحثون منذ القدم لا سيما في لغات الشعوب الإسلامية كالهوسا والفولانية والسواحيلية، وعدد من اللغات المتحدثة في دول القرن الأفريقي كالصومالية والأورومو والتقري والتقرينيا.

دخول الإسلام واللغة العربية إلى القرن الإفريقي

إن مصطلح القرن الإفريقي يرجع إلى وصف منطقة كبيرة تضم الأقطار التالية: جيبوتي والصومال وإريتريا وإثيوبيا، وتغطي هذه المنطقة مساحة تقدر بحوالي 2 مليون كلم^2، ويسكنها حوالي 85 مليون نسمة، وقد ضم إلى هذه المنطقة أخيراً السودان وكينيا.(7)

ظلّ القرن الإفريقي منطقة أزمات بصورة مستمرة، وتحتلّ إثيوبيا وضعاً مسيطراً فيه بسبب الأهمية الديمغرافية، إذ إن حوالي 85% من سكان القرن الإفريقي يعيشون في إثيوبيا، وما يزال التاريخ الإثيوبي إلى يومنا هذا يتميز بالصراعات بين المسلمين والمسيحيين بسبب الموارد وغيرها. أما الأقطار الأخرى فتواجه حروباً مستمرّة، بالإضافة إلى ذلك فإن المنطقة تتعرّض بصورة منتظمة للكوارث الطبيعية مثل الجفاف في إثيوبيا والفيضانات في الصومال، ونتيجة لذلك

نجد أنه فيما بين 1982– 1992م توفي حوالي 2 مليون شخص في القرن الإفريقي بسبب الحرب والمجاعة[8]، وقد أثر هذا بدوره في خلخلة التركيبة السكانية واللغوية في المنطقة.

أما سكانياً فقد عرفت بلاد القرن الإفريقي كقاعدة تجمع لمختلف العناصر الوافدة من القارة الآسيوية والتي بعد أن تستقر فترة من الزمن تبدأ في الانطلاق نحو داخل القارة الإفريقية.[9]

ويرجع مؤرخو العرب الأوائل سكان القرن الإفريقي عامة إلى حام، ومنهم المسعودي[10]. ويقول محمود محمد الحويري أن سكان كل من بلاد الصومال وإريتريا والحبشة يرجعون إلى أصل حاميّ قديم دخل شرق إفريقيا من جزيرة العرب[11]، وهناك إشارات تذهب إلى أن الحاميين انتشروا في كل من الشمال الإفريقي والشرق الإفريقي وقد انقسموا إلى فرعين رئيسين هما:

1- الحاميون الشماليون (ولن نقف عندهم لبعدهم عن موضوع البحث).

2- الحاميون الشرقيون، ويشملون كلا من المصريين القدامي منهم والمحدثين مع ملاحظة الامتزاج بالدم الأجنبي في الطبقات العليا في حالة المصريين المعاصرين، إلى جانب البجا والنوبيين أو البرابرة والقالا والصوماليين والدناكل ومعظم الأحباش رغم اختلاطهم بالساميين والزنوج.[12]

وهناك من المؤرخين من يرى أن بني عامر أكبر المجموعات القبلية في إريتريا يرجعون إلى أصول عربية، وكذلك الحال بالنسبة لقبائل عفر (الدناكل) وساهو القاطنة شرق الحبشة في ساحل البحر الأحمر فإنها ترجع بأصولها إلى الحجاز واليمن وحضرموت[13]. وظاهرة الانتساب إلى المجموعات العربية موجودة بصورة واضحة في بلاد القرن الإفريقي لا سيما في إريتريا.

ويذهب آخرون إلى عدم نسبة الصوماليين للزنوج وإطلاق لفظ البرابرة عليهم، ووفقا لعمر المشري، فإن ذلك ربما يجعل من الصوماليين ساميين هاجروا من شبه الجزيرة العربية إلى بلاد القرن الإفريقي واختلطوا مع سكان البلاد من الحاميين الشرقيين.(14)

وعلى ذكر الزنوج فإنه من الجدير بالذكر ملاحظة عدم تغلغل العنصر الزنجي إلا فيما ندر في هذا الإقليم، ويعود هذا الأمر إلى العوائق الطبيعية المرتفعة فوق أرض الهضبة من ناحية، كما يعود إلى المناخ السائد من ناحية أخرى، لذلك لم يتحرك من كينيا باتجاه هذا الإقليم إلا أعداد ضئيلة من الزنوج، فالجفاف والحرارة المحرقة في الأرض المجاورة للحدود، ووجود البداة العتاة وقفت كلها عائق أمام هجرة للزنوج إلى الشمال.(15)

ولعل شدة التشابه العرقي واللغوي بين الشعوب الإفريقية من منطقة القرن الإفريقي الناطقة باللغات الحامية أو الكوشية، والشعوب الناطقة باللغات السامية كالعرب والأحباش جعلت بعض الباحثين يرجحون أن هاتين المجموعتين قد عاشتا في موضع واحد ردحاً من الزمن.(16)

إن ما نجده اليوم من اختلاف كبير بين علماء الأجناس البشرية والتاريخ حول هوية شعوب بلاد القرن الإفريقي نعتقد أن مرده إلى شيء مهم جداً وهو أن بلاد القرن الإفريقي بصفة عامة واقعة ضمن مناطق تداخل سكاني كبير خصوصاً بين قارتي آسيا وإفريقيا، هذا التداخل والاختلاط الكبير والذى يمتد عبر أجيال طويلة يصعب معه بكل تاكيد أن نميّز بشيء من الوضوح المطلق هذه المجموعات البشرية بعضها عن بعض، فيبدو أن المجموعات اتفقت في ملامحها وفي تكويناتها الجسدية وساعد اختلاطها الطويل تدريجياً على تكون مجتمعات موحدة فيما

بينها.[17]

مهما يكن من أمر فإن الحاميين قد شكلوا الغالبية العظمى لسكان بلاد القرن الإفريقي، وأن بلاد القرن الإفريقي ترتبط ثقافياً مع بعضها البعض وهي أقرب إلى جزيرة العرب من بقية إفريقيا كما سيتضح هذا لاحقاً.

إن قرب بلاد القرن الإفريقي ثقافياً من جزيرة العرب يصلح مدخلاً لمعالجة موضوع دخول الإسلام واللغة العربية في تلك البلاد، والحق أن العلاقة بين شبه جزيرة العرب التي انطلق منها الإسلام وقارة إفريقيا (لاسيما منطقة القرن الإفريقي) كانت قائمة قبل ظهور الإسلام بعدة قرون، وللقرن الإفريقي بدوله المختلفة خصوصية في هذا المجال وذلك بحكم جواره من البحر الأحمر الذي مثل فيما بعد أقدم المعابر التي عبر بها الإسلام إلى قارة إفريقيا.

وقد تأكدت علاقة شبه جزيرة العرب بالقرن الإفريقي بظهور الإسلام في بداية القرن السابع الميلادي، وازداد اتصال العرب ووجودهم في المنطقة منذ التاريخ المبكر عن طريق الهجرة والتجارة في تلك البلاد، وأقاموا سلطنات إسلامية كانت تعرف باسم ممالك الطراز الإسلامي في منطقة القرن الإفريقي[18]،لأنها(الممالك) كانت على ساحل البحر كالطراز لتلك المنطقة.

وأصبحت هذه المنطقة بحكم موقعها على الساحل المقابل لجنوب الجزيرة العربية المجال الحيوي للجماعات التي خرجت من الجزيرة العربية للتجارة وطلب الرزق أو لاتخاذ مناطق جديدة هرباً من حالات الذعر التي سادت الجزيرة العربية والعالم الإسلامي بسبب حروب الردة ثم حروب الأمويين والعباسيين مع العلويين.[19]

ولا شك أن هذه الهجرات وتلك السلطنات كان لها فضل كبير في نشر اللغة العربية والثقافة الإسلامية في هذه المنطقة منذ تلك العصور، لدرجة أن معظم

أهلها لا زالوا يتحدثون العربية بجانب لغاتهم المحلية حتى الآن.[20]

ومن أهم النتائج التي ترتبت على هذه الهجرات العربية وعلى قيام هذه السلطنات العربية على طول ساحل شرق إفريقيا والقرن الإفريقي في العصور الإسلامية الوسطي انتشار الإسلام على طول الساحل، وأصبحت اللغة العربية اللغة الرسمية لهذه السلطنات وكانت بالفعل لغة الإدارة والعلم والثقافة والتجارة، وأيضا لغة الحديث بجانب اللغات المحلية كالسواحيلية والصومالية والأمهرية والتقرينية والتجرية وغيرها من اللغات المحلية.[21]

وعن ذلك يقول يوسف فضل إن إمارات الطراز الإسلامي تمكنت بزعامة «أوفات» من تأسيس حلف إسلامي، يتمتع بنفوذ كبير، واصطدم ذلك الحكم بمملكة الحبشة المسيحية بقيادة الأسرة السليمانية في حروب متواصلة انتهت بتقليص «أوفات» وقبول الحلف بدفع الجزية لملك الحبشة، وكان لجهاد الإمام أحمد القرني (1527– 1542) دور كبير في بسط نفوذ الإسلام، ولكن انتصاراته أصيبت بنكسة بعد اشتباك مع البرتغاليين أدى إلى استشهاده، ونجحت جهود التجار والعلماء والصوفية في نشر الإسلام بين القالا والساهو والعفر والصومال والحباب والتقري، إلا أن الثقافة العربية لم تضرب بجذور عميقة في تلك المناطق كما هو الحال في سودان وادي النيل[22]، الذي تعمقت فيه الثقافة العربية، واللغة العربية وتعرّب عدد كبير من القبائل فيه.

ولعل مرد عدم وجود جذور عميقة للثقافة العربية واللغة العربية يرجع إلى الصراع الذي فرضه الأحباش وأباطرتهم على أهل منطقة القرن الإفريقي، وما فرضه البرتغاليون على أهل منطقة الساحل الشرقي للقارة، وهي الأسباب الكامنة وراء عدم انتشار اللغة العربية انتشاراً واسعاً، كان يمكن أن يؤدي –لو حدث–

إلى صبغ هذه البلاد بالصبغة العربية الكاملة. ومع ذلك –وكما أشرنا– ورغم ضراوة الاستعمار الأوربي الحديث في القضاء على اللغة العربية فإن هذه اللغة لا زالت موجودة في البلدان التي انضمت لجامعة الدول العربية مثل الصومال وجيبوتي.(23)

هذا بالإضافة إلى أن اللغة العربية بعد أن استقلت دول منطقة القرن الإفريقي عن الاستعمار الأوربي استحدثت سياسات لغوية وقفت سدّاً ضد انتشار اللغة العربية في تلك البلاد كما سنعرف لاحقاً.

كيفما كان الحال فإن اللغة العربية ليست غائبة عن أي دولة من دول القرن الإفريقي حتى الآن، وهي لغة يمكن أن يقال أن انتشارها في هذه المنطقة بصفة عامة إنما يعود في الأصل إلى اتصال العرب بهذه المنطقة قبل وصول الإسلام وبعده، وأن اللغة العربية بما تتعرض له من مشكلات ومعوقات تحتاج إلى ظروف تجعلها تنطلق مرة أخرى بعد أن أعاقتها سياسات لغوية أدت إلى تراجعها ردحاً من الزمن.

فيما يلي نستعرض وضع اللغة العربية في جيبوتي والصومال وإريتريا وإثيوبيا على التوالي كل دولة على حدة ممهّدين بإيراد مقتضب للتركيبة السكانية واللغوية لكل دولة بغية معرفة الوضع اللغوي والسكاني الذي تعيش فيه اللغة العربية.

أولا: وضع اللغة العربية في جيبوتي

تقع جمهورية جيبوتي في الشمال الشرقي من قارة إفريقيا ويحدها من الجنوب الشرقي الصومال ومن الغرب إثيوبيا ومن الشمال إريتريا، وهي تطل على خليج عدن ومضيق باب المندب وتقدر مساحتها بـ 21,883 كلم^2 (8,450 ميل^2)، ويسكن هذه المساحة ما بين 466,900 إلى 650,000 نسمة، 94% منهم مسلمون، و6% مسيحيون، واللغتان الرسميتان للدولة هما: الفرنسية والعربية.(24)

أهم المجموعات الإثنية التي تشكل التركيبة السكانية لجيبوتي هي: 1) الصومالية

2) العفر 3) الإثيوبيون بمختلف عرقياتهم 4) العرب 5) الأوربيون (الفرنسيون والإيطاليون).

ينقسم سكان جيبوتي إلى أغلبية صومالية (معظمها من قبيلة العيسي Issa، مع أقلية من الإسحاق Issaq، كما توجد قلّة من القدبورسي Gadabursi والعفر (الدناكل)، وجميعهم من الشعوب المتحدثة للغات الكوشية، وكلهم تقريباً مسلمون. أما عدد الأجانب من الأوربيين فيقدر بـ 15000 أغلبهم من الفرنسيين وضمن هؤلاء الفرنسيين ثلاثة آلاف جندي[25]، أما لغوياً - وفقا للإثنولوج - فهناك خمس لغات حية تتحدث في جيبوتي وهي:

1- العفر، ويتحدثها حوال 300,000 (في جيبوتي وحدها) حسب تقديرات عام 1996.

2- العربية المعيارية (الفصحي أو النموذجية) (لم يذكر عدد المتحدثين بها).

3- العربية، لهجة تعز – عدن، ويتحدثها 52,000 (في جيبوتي وحدها) في عام 1995.

4- الفرنسية، ويتحدثها 15,440 (في جيبوتي وحدها) في عام 1988.

5- الصومالية، ويتحدثها 291,207 (في جيبوتي وحدها) في عام 2000.[26]

نلاحظ هنا أن العربية وردت في صورتين وتم التعامل مع الصورتين على أنهما لغتان مختلفتان.

أما الإنجليزية فقد وردت حديثاً إلى جيبوتي، وذلك بعد الاستقلال وظروف الانفتاح وتدفق مثقفي إثيوبيا من اللاجئين الذين يتحدثون اللغة الإنجليزية[27]، فلماذا لم تذكر ضمن اللغات المتحدثة في جيبوتي؟

إذاً بإضافة الإنجليزية وتوحيد نوعي العربية تكون اللغات الحية المتحدثة في

جيبوتي اليوم خمس لغات هي: العفر والعربية والصومالية والفرنسية والإنجليزية.

عندما نالت جمهورية جيبوتي استقلالها في يوم 27 يونيو 1977 كان بها مدرستان ثانويتان وخمس مدارس إعدادية وجميع مدرسيها من فرنسا، والدراسة فيها باللغة الفرنسية وغير مسموح فيها بالتدريس باللغة العربية أو اللغات المحلية.

وهذا يشي بأن المستعمر عبر سياساته كان يبعد اللغة العربية واللغات المحلية في هذا المجال الحيوي (التعليم) ويسعى إلى فرض لغته.

فيما بعد تحسّن الموقف التعليمي من ناحية الكم في عهد الحكم الوطني فتوسع التعليم الابتدائي وغيره، إلا أن المنهج الفرنسي هو السائد ولغة التدريس هي الفرنسية، وبرغم إدخال اللغة العربية مادة دراسية إلا أن معلميها لا يزيدون على 29 معلماً في كل المدارس البالغ عددها 46 مدرسة، أي بنسبة معلم لكل مدرستين، بينما كان للمدرسة الواحدة 10 معلمين للفرنسية، علماً بأن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم أحضرت معلمين تونسيين لتدريس اللغة العربية (في تلك الفترة)، ولكنهم لم يجدوا مناهج أو وسائل تدريس للعربية، وكانوا هم ذاتهم أصلا مدرسين للغة الفرنسية، لذا سايروا المدّ وأصبحوا جزءا من حركة تدريس اللغة الفرنسية.(28)

في نهاية سبعينات وثمانينات القرن الماضي ظلت اللغة الفرنسية في جيبوتي هي لغة السياسة والتعليم والإدارة، ويندر أن تجد مسؤولاً أو وزيراً جيبوتيّاً يتحدث اللغة العربية، وبرغم صدور توجيه سياسي في 28 يونيو 1977، أي اليوم التالي ليوم الاستقلال، بأن اللغة العربية ستصبح اللغة الرسمية في جيبوتي، ولكن لم يتم اتخاذ خطوات فعلية في هذا المضمار، وذلك لتردّد السلطة التنفيذية المشبعة بالثقافة الفرنسية في تنفيذ القرار حيث لا يتماشي مع توجهاتها، ولكن صدرت قرارات

بتقوية وضع العربية، فأدخلت لأول مرة على مستوى مناهج المرحلة المتوسطة، كما تم إدخالها حديثاً مادة دراسية في منهج المرحلة الأولية، ابتداءً من الفصل الثاني، حيث ينبغي، نظرياً، أن يتلقى الطالب خمس حصص أسبوعيا.[29]

لكن كل ذلك لم يشفع في تلافي تدني مستويات اللغة العربية، وقتها، ويرد ذلك إلى قلة معلمي اللغة العربية وانعدامهم في بعض المدارس.

وعندما تخلي الدور الرسمي، عملياً، عن دعم العربية، برزت جهود شعبية لنشر الثقافة العربية (واللغة العربية) من خلال حلق المساجد والمدارس القرآنية ومدارس تعليم اللغة العربية الشعبية المنتشرة، كما أخذت تظهر المدارس الأهلية العربية النظامية.[30]

ومع إن اللغة الفرنسية هي لغة الإعلام (في ثمانينات القرن الماضي) إلا أن جهازي الإرسال الإذاعي والتلفزيوني يبثان نشرات الأخبار التي تستغرق ساعة باللغات الأربع السائدة في جيبوتي (وهي الصومالية والعفرية والعربية والفرنسية)، ويبذل كذلك الاتحاد الوطني لنساء جيبوتي جهوداً تمثلت في فتح عدة فصول لمحو الأمية باللغة العربية في عدة مراكز من الاتحاد، وكذلك افتتحت - لأول مرة - المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم أسبوعاً ثقافياً عربياً في 5 ديسمبر 1981[31]، ولكن التحدي الذي كان يواجه العروبة والثقافة العربية آنذاك أكبر بكثير من هذه المحاولات الشعبية وغيرها.

أما جيبوتي في عهد الرئيس إسماعيل عمر قيلي الذي دشن حكمه في عام 1999، فقد شهد اهتماماً كبيراً بالثقافة العربية والإسلام على نحو عملي فأصبحت اللغة العربية مع اللغة الفرنسية لغتين رسميتين للدولة، كما أرست الدولة سياسات داعمة للعربية وثقافتها.

وعلى مستوى التعليم فقد تم التوسع في المدارس الثانوية الأهلية التي تعتمد العربية لغة للتدريس فيها، وأصبحت اللغة العربية في المدارس الحكومية مع الإنجليزية ابتداء من الصف السابع، مع العمل على بدء تدريس اللغة العربية منذ الصف الأول. هذا بالإضافة إلى إنشاء قسم عربي لجامعة بول Paul التي تأسست قبل أعوام.

وقد أخذ الإعلام دوره في هذا الأمر، إذ تم التوسع في البث باللغة العربية، فالتلفزيون الرسمي يبث ساعة للأخبار باللغة العربية يومياً، كما يفرد للبرامج الثقافية ساعات معتمدة بالعربية ليومين في الأسبوع، وللبرامج الدينية ساعات معتمدة بالعربية لثلاثة أيام أسبوعياً، أما الإذاعة فتبث 3 ساعات بالعربية في اليوم للبرامج المختلفة، بالإضافة إلى ساعة للأخبار بالعربية، هذا بالإضافة إلى إصدار جريدة (القرن) الناطقة بالعربية وهي تصدر مرتين في الأسبوع.(32)

إن الوضع اللغوي في جيبوتي الذي تتصارع فيه خمس لغات يبدو في صالح اللغة العربية وتيار العروبة، لأن اللغة العربية تبرز باعتبارها مخرجاً، وحلاً وسطاً في وقت تعلن فيه جيبوتي أنها دولة عربية، وتأتي إليها مساعدات اقتصادية ضخمة من الخليج والمملكة السعودية، كما تضم جالية عربية مع وجود قدر من الحرية وإقبال نسبي على الاستماع إلى إذاعة مصر والمملكة السعودية، في ظروف صحوة إسلامية إقليمية(33)، هذا بالإضافة إلى انتشار موجة مشاهدات الفضائيات الأخبارية الناطقة بالعربية والفضائيات الأخرى التي تنتقل عبر عربسات ونايلسات.

ورغم ذلك إذا لم تكن هناك استراتيجية واضحة داعمة للعربية فإن مستقبلها في هذا البلد سيكون محفوفاً بمخاطر التراجع، وهو أمر تحتاج إليه الفرنسية لتفرض سيطرتها على جميع مجالات الاستخدام من جديد.

مما سبق عرضه نخلص إلى أن اللغة العربية في جيبوتي يتحسن وضعها باستمرار، مقارنة بماضيها، إذا استمرت سياسة الدولة الداعمة لها، وأن وضعها في الإعلام والتعليم يشي بأن مستقبلها سيكون مزدهراً طالما أصبحت في عهد الرئيس الحالي للبلاد، عملياً، لغة رسمية للبلاد بالتساوي مع الفرنسية التي كانت تسيطر تقريباً في جميع مجالات الاستخدام.

***

■ **هوامش وإحالات:**

(1) See: htt:p// www.Kikah.com/Index arabic.asp

(2) See:htt:p//arabworld.nitle.org/introduction.php? module. id=1

(3) See: htt:p// en.wiKipedia. org/wiki /Arabic language

(4) انظر: يوسف الخليفة أبوبكر (1990) «مكانة اللغة العربية في لغات إفريقيا وثقافاتها، من قضايا اللغة العربية المعاصرة، إعداد المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس: مطبعة المنظمة (228 - 256)، ص 236.

(5) المرجع نفسه، ص 237.

(6) انظر: صالح عبدالسلام عبدالله البغدادي (2006): اللغة العربية في إفريقيا: الكتاب الثالث، ملتقى الجامعات الإفريقية، جامعة افريقيا العالمية، السودان، يناير ص 34.

(7, 8) See: htt:p// en. wikipedia.org/ wiki / horn- of- Africa.

(9) حمدي السيد سالم (1965): الصومال قديما وحديثا، مقديشو، وزارة الاستعلامات، ص273.

(10) انظر: المسعودي (1965): مروج الذهب، الجزء (1)، بيروت: دار الاندلس، ص422.

(11) انظر: محمود محمد الحويري (1986): ساحل شرق إفريقيا من مجيء الإسلام حتى الغزو البرتغالي، القاهرة: دار المعارف، ص 11.

(12) انظر: س. ج سليجمان (د.ت): السلالات البشرية في افريقية، ترجمة يوسف خليل، القاهرة، مكتبة العالم العربي، ص 87.

(13) انظر: عمر المشري محمد (1428 ليبي): بلاد القرن الإفريقي، نصوص ووثائق من المصادر العربية، طرابلس، وحدة الكتّاب، شعبة التثقيف والإعلام والتعبئة، ص 54.

(14) المرجع نفسه، ص ص 56- 57.

(15) أنور عبدالغني (1982): الوجيز في إقليمية القارة الإفريقية، الرياض، دار المريخ، ص 178.

(16) انظر: محمد عثمان أبوبكر (د.ت): جذور الثقافة العربية والتعليم في إريتريا، القاهرة: المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، ص27.

(17) انظر: عمر المشري محمد، مرجع سابق ، ص57.

(18) انظر محمد عثمان أبوبكر، مرجع سابق ص 46.

(19) انظر عثمان صالح سبي (1977): تاريخ إريتريا , د. ن. ط 3، ص 117.

(20) انظر: محمد عثمان أبوبكر، مرجع سابق، ص 46.

(21) المرجع نفسه، ص ص 46-47.

(22) انظر: يوسف فضل (2006): العلاقات العربية الإفريقية، مجلة دراسات الشرق الأوسط وإفريقيا، إصدار: مركز دراسات الشرق الأوسط وإفريقيا، الخرطوم العدد 5، مج 2 يونيو، ص ص 5-6.

(23) انظر: محمد عثمان أبوبكر، مرجع سابق، ص 48.

(24, 25) See: http:// www.state.gov./r/pa/ei/bgn/5482.htm

(26) انظر: تقرير الاثنولوج عن جيبوتي في: www.ethnologue.com.

(27) انظر: حسن مكي (د.ت): السياسات الثقافية في الصومال الكبير (قرن إفريقيا) *1887-1986*، الخرطوم: دار سولو للطباعة والنشر، ص 201.

(28) المرجع نفسه، ص ص 198-199.

(29) المرجع نفسه، ص 200.

(30) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(31) المرجع نفسه، ص ص 200 -201.

(32) المعلومات الخاصة بعهد الرئيس الجيبوتي، إسماعيل عمر قيلي أخذت من مقابلات مع بعض الطلاب الجيبوتيين بجامعة إفريقيا العالمية، بتاريخ 12 يوليو 2006.

(33) انظر: حسن مكي (د.ت)، مرجع سابق، ص 201.

(34) See: htt:p// en.wikipedia. Org/wiki/Somalia

■■■

خطاب اللغة والهويّة والدولة في إفريقيا

(السّودان نموذجاً)

ناصر السيد النور*

اللغة والتعدُد الثقافيّ

ارتبطت اللُغة في السودان -كأداة للتواصل- بعوامل ربما تتعدّى وظيفتها وتعريفاتها الاصطلاحية من حيث مجالها الوظيفي وتطبيقاتها في علم اللغة والأنثروبولوجيا ومجالاتها التداولِيّة التحليلية، لتدخل في حيِّز تصنيفيٍّ يعود بالإنسان السّوداني ابتداءً إلى تصنيف اجتماعي وسياسي. ذلك لأن الربط بين اللغة ومستخدمها (الإنسان) استقرّا في سياق التصورات النمطيّة في العقل الجمعي ضمن محدَّدات معياريّة في المواطنة والمشاركة والإقصاء والتهميش على مستوى التقييم الاجتماعي والخطاب السياسي العام.

فاللغة المستهدفة هٰهنا، هي تلك اللغة التي يتمُّ استخدامها بالتطابق والموافقة الموضعيّة بين مستوى اللغات والهويات المتنازعة في المحيط الاجتماعي داخل شبكة علاقات لا تكتفي بالتداول اللغوي وحده، بل تستدعي المنزع الإثني والجهوي والسياسي. وبالرغم من أن الجدل حول طبيعة اللغة في حقل الدراسات اللغوية قد احتدم حول مسوغات الاستخدام اللغوي ومستوى هوية الشخصية اللغوية وموقعها في المحيط السياسي (الاجتماعي) ومدى تمثيلها كلغة معترف بها داخل الإطار السياسي الذي تنتمي إليه، إلا أن اللغة المستخدمة رسمياً قد لا تتوافق وثقافات المكوّنات اللغوية الأخرى داخل الدولة.

لقد عُرف السودان تقليدياً على مدى ظهوره التاريخي والجغرافي في غالب الدراسات ومدونات الرّحالة الغربيين، ومِن قَبْلهم العرب، بالتنوّع والتباين بين الأصول العرقيّة لسكانه في المنطقة الواقعة جنوب الصحراء، ورُسمت هذه التعريفات على مدى التشكّل البطيء لمكوناته السكانية، لينتهي تعريفه مؤخراً في حقل الدراسات التنمويّة والتصنيفات السكانية لسلالاته العرقية ضمن خارطته اللغوية والسياسية، بالبلد المتعدد اللغات Multilingualism والمجموعات الإثنية (القبائل) Multiethnic والمناخات البيئية Multi-climatic وتصبّ جميع هذه المحدّدات في «مجتمع غير متجانس لغوياً» Linguistically Heterogeneous ذي هوية متنازعة بين هوية عربية حضارية وأخرى أفريقية أفضتا إلى بلدٍ غير مستقر بمفاهيم السياسة والتنمية والتعريف التاريخي.

دائماً ما يُركن إلى توصيف مريح للثقافة السودانية بثراء التنوّع وتباينه لغوياً وعرقياً وجهوياً، بما يشكّل أكثر من رؤية للهويّة، على الرغم من أن مثل هذا التعميم يقترب من التعريفات الأنثروبولوجية على مستوى المسح الظاهري للتكوين الثقافي للهوية، ولكن تظل نتائج هذا التنوع وثرائه محلّ تساؤل طالما أن نتائجه لا تتطابق مع بنية التنوع أو الثراء، اعترافاً بهذا التعدد في أصل تكوينه. ومن التعريفات الجديرة بالالتفات تعريفٌ للباحث والأكاديمي السوداني الدكتور عبد الله علي إبراهيم بأن التنوع أدّى إلى غَبَن في إشارة مسدَّدة إلى ما أنتجه هذا التنوع من ظلامات مُحتقنة متراكبة عبّرت عنها الجماعات اللغوية المهمّشة بأكثر من وسيلة سياسية، وللباحث إسهام وافر في مشكل اللغة في السودان في كتابه الذائع «الماركسية ومسألة اللغة في السودان»، الصادر في سبعينيات القرن المنصرم، مع أن صفة ثنائية الماركسية واللغة لا تشير إلا إلى موقف الحزب الشيوعي السوداني

في طرحه مسألةَ اللغات المتنحية عن الشأن الثقافي والسياسي المهيمن في السودان، أو إلى مقارنة تفسيريّة بين النظرية الماركسية وموقفها من الأدب، مثلما كُتب كثيراً عن موقفها من كثير من القضايا والاهتمامات برؤيتها الشمولية للفن والأدب واللغة والدين. فالحزب الشيوعي لم يزل من بين المؤسسات السياسية التي تزعم مخاطبتها لقضايا المجموعات السودانية، وهي في دارج الخطاب السياسي السوداني الهامش الجغرافي والثقافي الأقل تطوراً عن المركز حيث غلبة اللغة المهيمنة ثقافياً. فنجد أن الكتّاب يشير إلى مُعضلة بائنة تأثّرت بها اللغة وبالتالي موازين التنوع الثقافي في البلاد: «تعرضت لسياسة اللغة (أي صيغها في الدستور والتعليم والمحاكم وغيرها) في ملابسات التنوع الثقافي للبلد الذي حركت ساكنه اتفاقية أديس أبابا للسلام بين الحكومة المركزية والجماعات القومية الجنوبية 1972م وتطبيقاتها اللاحقة. ولا بد لغرض من هذا القبيل أن يشتبك مع الاستعلاء الثقافي للجماعة العربية الشمالية المسلمة (الجلابة) المنسوب إليها الاستفراد بالحكم منذ استقلال البلاد 1956. ونشأ هذا الاشتباك من أن استفراد هذه الجماعة بخصائص مقدّرة ومعروفة في العربية مثل توفر الأبجدية والعالمية ووفرة الأدب المكتوب قد أعماها عن حق اللغات غير العربية (وهي 150 لغة في تقدير قديم) في خدمة حاجيات تعبيرية متفاوتة لدى أهلها».

وكما التصنيف العِرقي، فإن اللغة في السودان لا تدل على «وسيط يعبَّر به عن حاجات إنسانية»، حسب تعريفها اصطلاحي له بعده الأيديولوجي ودلالاته الرمزية وإسقاطاته المجتمعية والاقتصادية، ويكاد تكون تعريفاً مستقلاً يصنّف من ينتمون إليه في مستويات محدَّدة تبعاً لذلك. ومع هذا التداخل الهجيني بين مكوّنات السودان البيولوجية تكون اللغة (اللسان المبِين) مقياساً أكثر حدّة ودقّة

في صعود السلم الاجتماعي وتصنيفاته. وتكاد مسألة اللغة في السودان تعدّ نظرياً واحدة من أكثر وأبرز أدوات الصّراع تعقيداً، ومصدراً لمشكلات تأريخية لا تكف عن التداعي، وتشكّل مكوّناً تاريخياً واجتماعياً وسياسياً منذ الاستقلال في منتصف القرن الماضي.

ما يجعل اللغة من بين القضايا التي تدخل في حيّز الأزمات المعقدة التي تؤثر بحدّة على البنية السياسية والتنموية في البلاد هو تفّجرها من منطلق قضايا مطلبيّة اندرجت في جدول صراعات ما يسمى بمناطق الهامش، ومكوناتها اللغوية ذات الظلامات التأريخية. وفي تفسير ظاهرة ارتباطها بين التعبير الاحتجاجي السياسي والتنازع الثقافي يمكن إعادة صياغتها من خلال مقاربات علم اللغويات Linguistics بسبب:

- بروز مخاطر تهدّد اللغات المحلية، وعلى رأس ذلك الخطر السياسي، خاصة في البلدان التي تستعر فيها أوار الحروب الأهلية ويستهدف الأقليات، ما يؤدي إلى ما بات يعرف بإبادة اللغات linguicide.

- بروز مخاطر ثقافية أخرى من خلال الدمج الثقافي والتأثر بالثقافات المهيمنة.

- سعي الجماعات المحليّة إلى تمثّل هوياتها الثقافية، ما يعني ضرورة الاعتراف بها.

وتطبيقاً على الواقع السوداني، نجد أن واحداً من هذه المخاطر كثيراً ما يرد في برامج جماعات الاحتجاج السياسي كمطلب بارز في الاعتراف باللغات المحلية للمجموعات المهمَّشة وتمثيلها ثقافياً في سياسيات التعليم والإعلام، خاصة أن من بين أزمات الهوية في السودان في حقل التحليل الثقافي ما تعكسه أزمتان إحداهما عنصرية المجموعة الثقافية المهيمنة، أو استعلاؤها العرقي، والأخرى فرض ثقافاتها اللغوية. والشاهد أن اللغة العربية امتدَّ نفوذها في سياق التطور الطبيعي للغة وهو

أحد محاور نظرية اللغة، ولم تعتمد الحكومات المتعاقبة ما يمكن وصفه بالتخطيط اللغوي أو الهندسة اللغوية Linguistic Engineering إلا في حدود استثنائية في مراحل سياسية تعدّ سوابق في التاريخ السياسي السوداني الحديث، كما في فرض اللغة في فترة حكم الفريق عبود 1958-1964، وسياساته في جنوب السودان قبل انفصال ذلك الجزء من الوطن الأم بعقود. ويرجّح عدد من الدارسين السودانيين في تقصيهم للسياسات اللغوية، أن مرحلة الاستعمار والمناطق العازلة التي فرضها وشكلت حواجز لغوية Linguistic Barriers ترتبت عليها آثارٌ لاحقة أثّرت على مستقبل الدولة الوطنية الناشئة، مع أن هذا المنحى لا يبرّر على نحو كافٍ قصور المعالجات الوطنية لما ورّثته الدولة عن مستعمر متهم بزرع الأزمة؛ والاستعمار يعدُّ أبرز تجلٍّ لفرض الثقافة واللغة في سياقهما السياسي. فالتجربة الاستعمارية في البلدان الأفريقية -والسودان واحدة منها- اتخذت من التخطيط اللغوي على المستويين التعليمي والمجتمعي من مقومات إنشاء إدارة المجتمعات التي كانت تحت نفوذه.

اللغة والدولة

تستطيع الدولة من حيث سلطاتها المشروعة فرض اللغة والتأثير على مختلف مستويات التعليم ووسائل الإعلام والخطاب السياسي الرسمي للدولة، وتقع هذه العملية ضمن سياسات التخطيط اللغوي Politico-linguistic وليس أدل على هذا في واقع التجربة العملية من سياسات التعريب في مؤسسات التعليم العالي غداة مجيء نظام الإنقاذ 1989 السابق، مسنوداً بتوجهاته الإسلامية العروبية؛ وبغض النظر عن فعاليّة التجربة ونتائجها، فإنها تعكس الاتجاه الأيديولوجي والسياسي لتدخّل الدولة الغليظ في مجال يصعب تفسيره علمياً، ولكنه في واقع

الحال يعد نموذجاً لفشل التخطيط ونقصاً في الإلمام بالحقائق العلميّة لعملية التطور والتداخل اللغوي وتخصصات اللغة في مجاليها التطبيقي والعلمي فدائماً ما كانت السياسة هي الخطابة في مقابل المفهوم العلمي وحيدته.

على الرغم من أن اللغة ارتبطت بتكوين الدولة القومية، وأدّت إلى انصهار قوميات مختلفة محوّلة إياها من سياقها التكويني في مجتمع ما قبل الدولة إلى إطار سياسي قانوني، إلا أن الخطاب السياسي ظلّ مهيمناً في بلدان أخرى بطغيان المنازعة السياسية على ما عداها من مقومات تأسيسية للدولة في صورتها الاستراتيجية في التخطيط، وبالتالي قصور هذا الخطاب في استدراك الأزمات المستفحلة خلال الحقب التاريخية لبناء الدولة بمفهومها الحديث، ومن ثَّم أضحت معياراً للشكل الذي ستكون عليه الدولة من حيث تعريفها الدستوري ووجودها الطبيعي وتفسيرها السياسي؛ فالسودان يحتوي على ستمائة مجموعة إثنية تتحدث أربعمائة لغة في مِرْجل ديموغرافي يشكّل ما يعرف بأزمة الهوية الوطنية ممثلةً في التعبير الثقافي واللغوي وهو ما أفضى إلى وجود مجتمع إثني لغوي Ethno-linguistic يصعب التحكم في إدارة شأنه، وإذا كان الإطار السياسي بمكوناته الإدارية والوظيفية للدولة السودانية لا يسمح بنمو الحسّ القومي ويحدُّ من نزعة الانتماء إلى الولاءات الوطنية أو إلى روابط قومية تتماثل سماتها التاريخية والثقافية وصولاً إلى دولة المواطنة، فمن غير المؤمّل من واقع ترسّخت أهم قيمه على أساس ثقافي هو اللغة، أن يتفاعل اجتماعياً، وينجح في تحديد أولويات الدولة وخيارات الفرد المرتهنة دائماً بالتفاعل الإثني، لا من خلال مؤسسات يأمل الهامش اللغوي التفاعل معها دون حواجز عازلة تتبناها الدولة. إنها الحالة التي ظل يحتج عليها الهامش اللغوي على مستوى التمثيل السياسي في مناصب الدولة. وأياً تكن نجاعة القوانين في رسم السياسات

اللغوية في الدولة فلا يمكن أن تتجاوز المحيط الاجتماعي لأن السمة الأبرز التي صاحبت هذه الجهود والمعالجات في وضع إطار قانوني أو منظومة رسميّة لم تفلت من ترَّسبات مجتمعية متراكبة ومنحازة لغوياً.

اللغة والهوية

انعكاساً لمسألة الهُوية الثقافية التي تنشأ بدورها عن اللغة، جُوبه المثقفون في مساعهم للإجابة على أعقد أسئلة الهُوية السودانية بسؤال اللغة، ونجد أن حواراً لازباً امتد أثره من دوائر أكاديمية ضيقة إلى حيز الأيدولوجيا والمجال السياسي العام ليدخل في صلب عالم الأفكار والإبداعات الأدبية، فكما يشير الشاعر والأكاديمي محمد عبد الحي في دراسته باللغة الإنكليزية «الهوُية والصرَّاع» إلى أن كبار الشعراء لم يستدركوا حتَّى ستينيات القرن الماضي الالتفات إلى الهوية الأفريقية والإفصاح عن هذا الميل، وقد شملت هذه النزعات طائفة من الاتجاهات الشعرية والأدبية في الوقت المشار إليه كمدرسة الغابة والصحراء وجمعية ابادماك الأدبية وغيرها، إلا أن هذه الاتجاهات قد أنجزت وجودها التاريخي أكثر من محاولتها التوفيق بين هويات متباعدة الجذور. ومثلما تعدّد التشكّل الديمغرافي للسودان تعددت أيضاً تعريفات الهوية التي تقوم على أسس العرق والجهوية والدين، وتعدّ اللغة عماد رمزيتها وتجلي حضورها أكثر من العوامل الأخرى.

يبدو أن سؤال الهوية هو سؤال متجذّر في بنية الفضاء الثقافي واللغوي والسياسي السوداني ومتجاذب بين القوى السياسية المختلفة. واللغة تعرف الهوية من حدود متمايزة تفصل بين مستوياتها المعيارية داخل اللغة الواحدة، مما يسمح بتجلي هويات لغوية تبعاً للمعيار الذي يحدّد تلك الهوية؛ لأن الصورة اللغوية للهوية تمثل

حراكاً ديناميكيا في عمق اللغة بتبني التصورات اللغوية، يقوى ويضعف بمقدار حجم تداولها اللغوي وقدرتها على دمج اللغة وإشاراتها الاستعارية في الهوية الشخصية ليرتبط بهويتها المستدعاة من محيطها اللغوي. يقود هذا التمثل اللغوي إلى ربط هوية الشخصية باللغة إلى هوية مترابطة زمنياً عبر مفردات لغوية تتفاوت درجة الإفصاح فيها ومدى مقاربتها للخطاب اللغوي السائد والمهيمن. وربما أدت الوسائل السياسية التي تحاول صياغة هوية لغوية محددة إلى انتاج هوية معتلّة نفسياً، ليس حصراً على العوامل التي تُعزى اليها عوامل الاضطراب اللغوي لأسباب أوعوامل تتعلق بالإدراك والاكتساب على المستوى الثقافي الاجتماعي (مستوى التعليم) فحسب، بل نتيجة للخلل البنيوي في السياسات الاجتماعية. ولكون اللغة أمرٌ بالغ الخطورة متى أسيئت قراءتها، أو لم ينجح استبصار التفاعل الجدلي بينها والشخصية. وبرغم الجهود التي يوظفها الخطاب السياسي في دمج الهويات المتباينة إلا أن الأسس الاجتماعية الناظمة لإنتاج اللغة، ما يؤدي إلى اختلاق لهوية مفترضة، تبقى سطوتها النابعة من الاعتراف بها كوسيلة مثلى لنقل الأفكار والتعبير الثقافي. إن الهوية الثقافية في الدولة تنتج عن بناء لغوي محض من حيث بنيته الشكلية التي تترسم عليها أحداث تتقاطع مع النزوع الإنساني في أعلى مراحله من الإفصاح والكشف. فالمحاولات السياسية لتلوين الهوية بما يتماشى والأجندة السياسية لم يفلح في انتزاع هوية تتسم بالتوازن التاريخي والحضاري للمكونات القومية في الدولة الواحدة. وتبقى الهويات تتمركز حول هوية مركزية أعلى متصورة رمزياً وتحتل حيزاً كبيراً في التصور العقلي الجمعي، وتسعى إلى تطبيق معاييرها إلى حدّ نفي التنافر أو أي فعل من شأنه أن يبقيها خارج دائرة الهوية الكبرى. والارتباط بالهوية المركزية نسبي يحدّده مدى اقترابها وبعدها من ممارسة تقاليد الهوية المركزية بسطوة خطابها

الثقافي وبنيته المقاومة ضد أي تغيير يقاوم الاختلاف أو التمرد، فالسياق الاجتماعي هو محور ارتباط وتشكل للهوية.

اللغة والدستُور

يعدّ وجود دستور دائم للبلاد من أعقد المشكلات التي واجهت العملية السياسية في السودان، وتعكس هذه الظاهرة حالة عدم الاستقرار السياسي، وقد قبعت محاولات الوصول إلى دستور جامع في أضابير إجراءات ومراسم دساتير غير متفق عليها، خاصة في فترات الحكم الديمقراطي القصير؛ وبينما نسجت الأنظمة العسكرية -مديدة الآجال- دساتير تعزِّز من بقائها على السلطة وجمع السلطات في يدِ رأس الدولة. وبطبيعة الحال وتماشياً مع البنية الشكلية لنصوص الدستور وردت الإشارة إلى لغة الدولة أو اللغة الرسمية Official Language بتعبير النصّ الدستوري أي اللغة المعتمدة في الدولة والتعليم والقضاء في جميع دساتير السودان. وغني عن البيان أن تتمُّ الإشارة إلى أن اللغة العربية هي اللغة الرسمية، باستثناء الدستور المؤقت السودان المؤقت لسنة 1958 الذي حصرها في تداولات البرلمان. ومع ازدياد مطالب المجموعات اللغوية الأخرى بأن يتضمن دستور 1998 الإشارة إلى اللغات المحلية الأخرى، وكذلك الدستور الانتقالي 2005 توافقاً مع نتائج مباحثات «نيفاشا للسلام» التي قادت إلى اتفاقية السلام الشامل، فقد تضمنت بنود هذا الدستور في فصله الأول الفقرة الخاصة باللغة وتنص على:

1) جميع اللُغات الأصلية السودانية لغُات قومية يجب احترامها وتطويرها وترقيتها.

2) العربية هي اللغة القومية الأوسع انتشاراً في السودان.

3) تكون العربية، باعتبارها لغُة رئيسية على الصعيد القومي، والإنجليزية،

اللغتين الرسميتين لأعمال الحكومة القومية ولغتي التدريس في التعليم العالي.

4) يجوز لأي هيئة تشريعية دون مستوى الحكم القومي أن تجعل من أي لغة قومية أخرى، لغة عمل رسمية في نطاقها وذلك إلى جانب اللغتين العربية والإنجليزية.

5) لا يجوز التمييز ضد استعمال أي من اللغتين العربية أو الإنجليزية في أي مستوى من مستويات الحكم أو في أي مرحلة من مراحل التعليم.

والمعالجات الدستورية لا تُفضي -على أهميتها الشكليّة- إلى مخاطبة قضايا معقدة تتصل باللغة أو بالمكونات اللغوية في حيّز قانوني يحاول تأطير واقعٍ غير متجانس ليستوعب مجموعات لغوية تحت ضمانات دستورية Constitutional Guards تكفل الحقَّ في استخدام وتطوير لغاتٍ تقع في هامش سياق التعبير الرسمي للغة الدولة ومكونها الثقافي المهيمن، ولم تكد دساتير السودان تعول كثيراً على قضية تعد محسومة في بعدها المجتمعي المستَّب. وبالمقارنة مع دستور الهند كواحد من دساتير أكبر الديمقراطيات في العالم الثالث فقد أورد تفصيلاً في جزء كامل من بين مواد الدستور (الجزء السابع عشر) لما يعرف باللغة الرسميّة أخذاً بالمكونات الطائفية والطبقية Caste لشعب يمثل التفاوت والتعدد الاثني واللغوي والديني أبرز تحدياته. ولكن يظلُّ الاستقرار السياسي والتوافق مصدراً ضامناً للحقوق ومنها الحق في التعبير كحق انساني في بنود حقوق الإنسان بحيث تمكّن اللغة الناس من رؤية المعاني الدالة على هويتهم الثقافية واللغوية.

إذا كانت اللغة في سياق تفسيرها السياسي تستحوذ عليها الدولة لمنحها التمييز والاختلاف عن غيرها من الدول والمجتمعات الأخرى، وينتهي هذا الى ما يعرف لاحقاً بالقومية التي ترسم جغرافية وتاريخ الدولة المعنية، فمن هنا يتأتى التأثير

السياسي الذي تمارسه الدولة على اللغة، وبالتالي تحتكر اللغة كما شرعيتها في احتكارها للعنف بتعريف عالم الاجتماع الالماني ماكس فيبر، ويترافق هذا المفهوم بالتوجه الثقافي لينتهي إلى الثقافة السياسية للدولة التي تستقي التراث ومنظومة القيم المنبثقة عن عقلها الجمعي.

***

■ إشارات مرجعية:

(*) كاتب ومترجم سوداني.

- نعوم شقير، جغرافية وتاريخ السودان.
- عبد الله علي ابراهيم، الماركسية ومسألة اللغة.
- عبد الرزاق القيسي، عالمية الأبجدية لعربية وتعريف باللغات التي كتبت بها.
- ناصر السيد، هويات الرواية السودانية.
- DHAHAWI S. A. GARRI, The Politics of Language, identity construction and State-building that divided the Sudan into Two States: A Critical Analysis
- Catherine Miller, Linguistic policies and Language Issues in the MiddleEast
- Francis M. Deng, Wars of Visions.
- Levi-Strauss, Claude,Race, History and Culture
- Muhammad Abdullahi, Conflict & Identity
- David Crystal, the Cambridge Encyclopedia of Language
- constituteproject.org

■■■

مكامن تهديد اللغة العربية

خالد إبراهيم المحجوبي *

مدخل

حين أراد الله تعالى أن يختم رسالاته إلى البشر اختار اللغة العربية لكي تكون لغة الرسالة الأخيرة، وفي هذا إشارة إلى أنها الأصلح من بين لغات الناس أجمعين، والأجدر أن تحمل أهم وآخر رسائل رب العالمين، فقد كان في الأرض وقتها عدد من اللغات كاللاتينية، والسريانية، والعبرية، والحبشية، والفارسية. لكنه ترك كل ذلك واختار العربية. وكرّر مرات كاثرة في القرآن المجيد ارتباطيّة كلامه تعالى بهاته اللغة، فقال جل وعزّ: «إنا أنزلناه قرآناً عربياً» (يوسف، 2)، وقال أيضاً: «وكذلك أنزلناه حكماً عربياً» (الرعد، 37)، وقال كذلك: «نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين» (الشعراء، 193-194-195)، وكذا قال: «كتاب فصلت آياته قرآناً عربياً غير ذي عوج» (الزمر، 28)، وقال: «وكذلك أوحينا إليك قرآناً عربياً» (الشورى، 7). ومن ذلك أيضاً: «وهذا كتاب مصدقٌ لساناً عربياً لينذر الذين ظلموا» (الأحقاف، 12).

كلّ هاته الآيات تؤكّد ارتباطيّة النص القرآني بلغة العرب، برغم عدم انحصار رسالته في العرب وحدهم؛ لأنها رسالة عالمية، لكن الله تعالى شاء أن يكون المنطلق إلى العالمية، منطلقاً عربياً.

إن كل هاتيك الآيات لتوكّد عربيّة القرآن، وتستدعي من جهة أخرى ذلك الخلاف القديم، القائم على القول بوجود كلمات أعجمية في القرآن المجيد، مثل:

طوى، والجبت، ومشكاة، والأرائك، والفردوس، واليمّ، والأواهُ، وجهنم. وليس يسمح مقامنا هنا بتناول هاته القضية، لكني أكتفي بالإحالة إلى أحد أهم ما كُتب فيها، أعني كتاب «هل في القرآن أعجمي» لعلي فهمي خشيم، وهو عندي أوسع، وأدق، ما كتب في الموضوع.(1)

اللغة بين مكونات الهويّة

لا جرم أن اللغة مكوّن رئيس من مكوّنات الهوية، فكلّ إنسان له هوية لا تكسب تمامها، ولا تبلغ كمالها إلا بتوفر عناصر هي: العرق، والدين، واللغة. وهي عناصر تنتظمها ثلاثة انتماءات هي:

1- الانتماء العرقي

هو الوعي القائم على معرفة الأصل السلالي الذي ينتسب إليه كل واحد من الناس، ولا يغيب عنّا أن تلك المعرفة لها أثر مهم في نفسية صاحبها؛ لأن الانتماء إلى عرق وأصل شريف وصريح، من شأنه أن يسبغ على صاحبه قدراً من الثقة في النفس، مع قدر من المسؤولية التاريخية، مما من شأنه أن يرقى بسلوكه، ويوجه تفكيره ويؤثر في بنيته النفسية. وعلى الضد من كلّ هذا، إذا كان الانتماء السلالي عائداً إلى أصل غير رفيع، كأن يكون عائداً إلى أسرة عرفت بالعبودية، والهوان في تاريخها، وهذا ما لا يغيب أثره في تكوين الهوية الخاصة بكل شخص.

ليس يخفى شدة هيمنة الهمِّ العرقي، وغلبة المعيار السُلالي الذي ظل طاغياً، ضافياً على المجتمع الإسلامي بكل مركباته، وفي هذا التزام بتقليد جاهلي غير مشروع، ولعل الإنسان الجاهلي صاحب عذر في تبنيه العصبيّة العرقية، لكن الإنسان المسلم ليس له من الأعذار نصيب؛ بعدما رأى وسمع تشاريع الله ظاهرة، وممارسة النبي وتوجيهاته جلية، وكلها متعاضدة على إلغاء الروح العنصرية،

والمقاييس السلالية.[2]

2- الانتماء الديني (العقدي)

هو الوعي بالمحتوى العقائدي الذي يتبناه أحدنا، ولا ريب أن كل محتوى عقائدي لأي دين، له تأثير جليّ، وتوجيه ظاهر في سلوك ونفسية من يتبنّاه، بمعنى أنه من المؤثرات الأساسية في هوية الإنسان.

3-الانتماء اللغوي

لكل إنسان انتماء لغوي ورثه عن أهله الذين تربى فيهم،وتلقى عنهم مهاراته الكلامية، هذا الانتماء اللغوي يملأ حيّزاً مهمّاً في مساحة الهوية الخاصة بكل إنسان، بحيث تصير لغته جزءً من أجزاء هويته.

من الواضح أن الناس ليسوا على قدر واحد من حيث التأثر، والالتزام، والتمسك، بهوياتهم وعناصرها، فنهم من يتمسّك بشدّة بعنصر ما من عناصرها، مقابل تفريط مفرط في عنصر آخر، كأن تجد من يتمسك ويغالي في الحفاظ على مرجعيته العرقية، مقابل استهانة بمرجعيته العقائدية والدينية. كما قد تجد من يغلو في الحفاظ على عنصر اللغة والدين، مقابل إزراء شديد بالمرجعية العرقية السلالية.

مكامن التهديد

ليس يغرب عنّا اليوم الحال التي تعيشها لغتنا العربية، فهي في موقع استضعاف، وتهديد، ومن سوء الحال أن تهديدها غير منحصر في مصدر واحد دون غيره، بل إنها تواجه أكثر من مصدر تهديدي، يهدد سلامتها، ويعكّر صفوها، ويفسد صحتها، ويشوّه تاريخها، ويزعزع متانتها، ويهدّد مكانتها.

أما تلكم المكامن، أو المصادر التهديديّة، فأراها ماثلة في الثلاثة التالية:

1- خطر اللهجات العامية.

2- عجز المختصين عن تيسير، وتطوير قواعدها.

3- قلّة وضعف المنتج العلمي المكتوب بالعربية.

وفيما يلي بسط للإجمال السابق.

1 - خطر اللهجات العاميّة

العامية (المحكية) هي مجرد نسخة شوهاء، وكيان صوتي مشوب، من اللغة الفصحى، فليست العامية كياناً غريباً، أو طارئاً من مصادر خارجة عن اللغة الأم، باستثناء بعض الألفاظ التي تمت استعارتها من بعض لغات الدول المستعمرة، أو المجاورة، من دول الأعاجم.

توصف العامية بأنها لغة السوق، والبيت، فيجب أن تظل كذلك وألا تغادر ساحتي: السوق والبيت؛ لأنها في حال مجاوزتها لهما؛ تكون قد دخلت إلى مرحلة تشكل اعتداء على اللغة الأم - أعني الفصيحة، بله الفصحى - التي، يتأكد تضررها بقدر استحواذ العامية على مساحات أوسع من تعاملات واهتمامات الناس الناطقين بها.

إن من صور التفريط في حماية الفصيحة أن تتاح مجالات الإعلام والتعليم، لاستعمال العامية المحكيَّة. فبقدر ما يتسع نفوذ العامية؛ يضيق نفوذ الفصحى، وبقدر ما يزيد أنصار العامية؛ يقل أنصار الفصحى. وبقدر ما تقوى العامية؛ تضعف الفصحى وتتقلص آمالها في السيادة بين أهلها، وفي الاستقواء على أرضها.

ليس خطر العامية، وإهانة الفصحى بجديد، فقد سجل لنا جمال الدين بن منظور، المتوفى سنة 711هـ، ذلك الحال أواخر القرن السابع الهجري، فقال في معجمه الشهير «صار النطق بالعربية من المعايب معدوداً، وتنافس الناس في تصنيف الترجمانات في اللغة الأعجمية، وتفاصحوا في غير اللغة؛ يفتخرون».[3]

يجيء خطر العاميّة من جهتين، هما: جهة عفوية، وجهة مغرضة.

1- الجهة العفويّة

أعني بها جمهور العوام من العرب المتكلمين بالعربية الشوهاء في صورتها العامية المحكية. وذلك خلال الاستعمال الطبيعي، واليومي، والعفوي، وسط الحياة، في البيوت، والأسواق، ومحلات العمل، وعلى صفحات الإنترنت، وبخاصة على «تويتر»، و«فيس بوك».

كلّ ذلك في حال غفلتهم عن قيمة وأهمية اللغة الفصحى وحاجتها للحياة بالاستعمال. فإهمالها من هذا الوجه يشكل خطراً يقينياً، ومحققاً، بيد أنه غير مقصود، بمعنى أن غالب أولئك العوام لا يقصدون إلى إماتة الفصحى، وتقوية العاميّة على حسابها، بل مبلغ ما في الأمر أنهم يجهلون لغتهم، ولا يحسنون التحدث بها، ومن كان منهم مجيداً لها فإنه يلقى نفسه في مجتمعه غريب اللسان.مستوحشاً، فإن أراد استعمالها في حياته اليومية، نظروا إليه نظرة تعجب، ورمقوه بمآقي الاتهام، وإن كتب بالفصحى العالية، اتهموه بالتقعر والتفيهق. فلا يجد من آثر السلامة، إلا أن يحطّ بلغته إلى لغة السوقة، والعوام. وله أن يردّد قول من قال:

ولما رأيت الجهل في الناس فاشياً   تجاهلت حتى قيل إني جاهل

أما الجهة الأخرى التي يأتي منها خطر العامية فهي:

2- الجهة المغرضة

أعني بها جهود ودعوات كثيرٍ من الباحثين، والمختصين، إلى انتباذ العربية الفصحى، واستعمال العامية بدلاً لها. ووضع مبررات وشواهد يقوون بها دعواتهم هذه، وقد سنح ذلك خلال كثيرات من الطروح التي أوردها مفكرون وأساتيذ وباحثون معروفون. وقد ظهر هذا الاتجاه بوضوح منذ سنة 1880م حين طرح المستشرق «ولهلم سبيتا» في مصر فكرة استبدال العامية المصرية بالفصحى.

ثم نادى بذلك المستشرق الإنجليزي«ولكوكس»، فضلاً عن باحثين ومشاهير من الساحة العربية، لعل أهمهم: مارون غصن، وسعيد عقل، وأنيس فريحة، وسلامة موسى، ولويس عوض، وأحمد الزهري، وعبد العزيز فهمي.

ومما يلاحظ هنا أن كثيراً ممن دعوا إلى هجر الفصحى، كانوا من غير المسلمين، وهنا أريد التنبيه إلى أن مبعث ذلك لا يعود إلى اختلاف الديانة، أو الحساسية العقدية، لأن كثيراً من غير المسلمين قد خدموا الفصحى، وقدموا لأجلها الكثير من المعونة، والحب. من أمثال: الأب أنستاس الكرملي، وبطرس البستاني، وناصف اليازجي، وإبراهيم اليازجي. فكل هؤلاء من أصحاب الفضل على لغتنا العربية وجهودهم لا يمكن لأي منصف أن يغمطها، أو أن يبهز فضلها.

ليس يخفى أن سيطرة العامية ستفضي إلى مزيد من الوهن في بنية اللغة الأم، ذلك الوهن الذي يؤدي بدوره إلى مخاطر منها: شيوع ضعف لغوي عام حيث «يترك الضّعفُ اللّغويّ العامّ فراغاً فكريّاً وثقافياً لدى الأمّة، وضعف الصّلة بتراثها وتاريخها وأمجادها السّالفة، فتكون بذلك ساحةً مُهيَّأةً للغزو الثّقافّي الأجنبيّ، ومجالاً مفتوحاً لملء الفراغ بالكلمات الدّخيلة والأفكار الغريبة»[4]، وكذلك «الضّعف اللّغويّ مرتبط بالضّعف الفكريّ والثّقافيّ، فليست اللّغة مجرّدَ وسيلة للتّخاطب فقط، ولكنّها أيضاً فكرٌ وعقيدةٌ وثقافةٌ وعواطفُ ومشاعرُ وتراث وتاريخ، ولا يمكن فصل جانب من جوانبها عن الآخر، أو وَقفُ تَسَرُّبِ المرض من عضو إلى بقيّة الأعضاء».[5]

«تواجه العربية جملة من التحديات التي تعاني من أجلها نوعاً من العزلة عن الحياة اللغوية. عزلة اللغة عن الاستعمال العام، حيث حلت اللهجات العامية محلها، وأخذت مكانها في ألسنة الناطقين العرب، ونتج عن ذلك نشوء مجموعة

اللهجات المحلية، التي تختلف من بلد لآخر داخل القطر الواحد... تتفرّع عنها لهجات بلدية تتميز كل منها عن الأخرى ببعض الخواص الصوتية، وهكذا الحال في كل قطر عربي، غير أنهم يقتربون من اللغة الفصحى عند مستوى ثقافي معين، فيخلطون مستوى الفصحى بمستوى العامية، وتنشأ عن ذلك لغة «فصعمية»، أي: خليط من الفصحى والعامية، وهذا الخليط يختلف نسبياً من دولة إلى دولة، وإن كانت كمية الاختلافات قليلة، نظراً إلى انتشار وسائل الإعلام التي تستخدم في أحيان كثيرة المستوى الفصعمي».(6)

أما المصدر الثاني لتهديد العربية فهو:

2ـ عجز المختصين عن تيسير، وتطوير قواعدها

ليس يغرب عنّا أن علوم اللغة العربية -كالنحو والصرف- عانت ولا تزال من أوازم التعقيد، والإيغال في التفريع، وغزارة التعليل، وسيطرة المنطق،لا سيما في طروح وتنظيرات أتباع وعلماء المدرسة البصرية. وهذا ما استتبع نشوء كثيرات من الصدامات والخصومات بين علماء اللغة، لا سيما بين علماء البصرة، وعلماء الكوفة، وعلماء الأندلس. ومن أشهر ما كتب في هذا السياق كتاب«الرد على النحاة» لابن مضاء الأندلسي.

وقد ثبت عن كثير من النحاة نزوعهم المتعمد تجاه الإغراب والتعقيد، ومن ذلك ما يروى عن أبي الحسن الأخفش من تعمده للغموض والتعسير، فيما يكتب؛ لأجل أن «يلتمس منهن الناس تفسيرها رغبة في التكسب». كذلك ما روي من وقوف أعرابي ذات يوم على مجلس للأخفش، فحار وتعجب الأعرابي مما سمعه من تعقيدات كلام الأخفش في اللغة؛ فقال له الأخفش: ما تسمع يا أخا العرب؟ قال: «أراكم تتكلمون في كلامنا بما ليس من كلامنا».(7)

برغم بعض الجهود المبذولة من مجامع اللغة، وبعض الباحثين الأفراد، ظلت اللغة العربية، وقواعدها -في غالبها- عصيّة عن التذليل، وعن التيسير، وعن التطوير؛ فظلت في ندحة عن مساوقة تطور الحياة، الناس، والفكر؛ مما أوجد برزخاً بين العربية وعلومها، وبين أكثر الناس في مجالات التعليم، والتفكير، والتعبير، فضلاً عن غيرها من المجالات. حتى إنه صار مألوفاً أن تجد كثيراً من خاصة المجتمع، من علماء، وأدباء، وأساتيذ، يعانون فقراً مدقعاً في أرصدتهم اللغوية، سواء على المستوى المعجميّ، أو الأسلوبي؛ بل إن كثيراً منهم يعيشون أمية لغوية بكل ما تحمله الكلمة من معنىً.

«ولسنا نستطيع أن نتجاهل عاملاً خطيراً من بين عوامل عزل الفصحى، وهو استعمال المشتغلين بالتدريس في المدارس العامة (حتى نهاية المرحلة الثانوية) للهجات، أو لمستوى رديء من «الفصعميّة». وأخطر من ذلك تأثيراً استخدام أساتذة الجامعات في الآداب للعاميّة (اللهجات المحلية)».(8)

حين نتكلم عن تخفيف القواعد المعقدة للعربية، يجب التفريق بين تخفيف القواعد، وتخفيف ألفاظها بالإلغاء والإماتة. فالأول تخفيف مأمول، نافع، أما الأخر فهو تخفيف عائل؛ فيه جناية على الرصيد الموروث من المعجم العربي الأصيل.

ولا يغيب عني توكيد حصول تطور نسبي للعربية، وتيسير محدود لقواعدها، لكنه ظل عاجزاً عن أن يحلها محل القبول، ويكسبها صفة الشيوع والغلبة، لذلك جاءت حصيلة جهود بعض العلماء، والمجامع اللغوية، على قدر غير ملائم لما هو مأمول. كل ذلك لأسباب غير خافية من أهمها افتقاد المسؤولين للوعى بأهمية هذا المسعى، وافتقاد الدعم الذي تحتاجه مثل تلكم الجهود على المستوى المالي، وعلى

الصعيد المعنوي.

أما المصدر الثالث لتهديد العربية فهو:

3ـ قلة وضعف المنتج العلمي المكتوب بالعربية

طوال العصور الوسطى، كان للعربية، مكانة رابية، وقوة عالية، لا تطاولها أكثر لغات الأرض، فقد كانت هي لغة العلم، وكثير من العلماء تركوا لغاتهم الأصلية، واستعاضوا عنها بالعربية. وهذا ما يفسر شيوع التأليف بالعربية بين أكثر وأهم وأعظم علماء الفرس، والهند، والترك، وغيرهم؛ ممن أسلموا، واستبدلوا بلغاتهم القومية، لغة العرب، لغة القرآن.

ليس خفيّاً أن أي لغة ستقوى؛ حين تثبت أنها لغة علم، وأن أهلها مشتغلون بالعلم ومباحثه، نوعياً وكمياً، على النحو الذي نجد عليه الإنجليزية، والألمانية، والفرنسية، في عصرنا هذا. إذاً هي علاقة تلازمية، اطّرادية بين قوة اللغة، وبين النتاج العلمي الذي يكتب بها. ولما صار المنتج العلمي العربي، واهناً وبائساً؛ استتبع هذا الحال أن يلحق البؤس والهوان العربية أيضاً، بين أظهر أهلها، وأمام بطونهم أيضاً.

***

■ **أهم المراجع**

- لسان العرب. ابن منظور. دار المعارف. القاهرة.

- مقالات العلامة الدكتور محمود محمد الطناحي، دار البشائر الإسلامية، بيروت. ط1. 2002م

- الضعف العام في اللغة العربية (مظاهره، آثاره، علاجه)، بحث لعبد اللطيف الشويرف ضمن ندوة: اللغة العربية إلى أين؟ عن المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (الإيسيسكو) الرباط، نوفمبر 2002 م.

- انظر للتوسع (هل في القرآن أعجمي؟ نظرة جديدة لموضوع قديم) علي فهمي خشيم، ط مركز الحضارة العربية، القاهرة، ط 2، 2010م.

- التحديات التي تواجه اللغة العربية، د. عبد الصبور شاهين.
- كتاب الحيوان، الجاحظ، ط الحلبي، القاهرة، 1966م.
- المدارس النحوية، شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1976.

■ **هوامش وإحالات:**

(*) د. خالد إبراهيم المحجوبي، أستاذ الشريعة بجامعة صبراتة، ليبيا.

(1) انظر للتوسع: «هل في القرآن أعجمي؟ نظرة جديدة لموضوع قديم»، علي فهمي خشيم. مركز الحضارة العربية. القاهرة. ط2، 2010م، ص11 وما تلاها.

(2) روي عن النبي قوله «يا أيها الناس إن الرب واحد، و الأب واحد، و ليست **العربية** بأحدكم من أب ولا أم، و إنما هي اللسان، فمن تكلم بالعربية فهو عربي» أورده الألباني ، في: السلسلة الضعيفة، من رواية أبي سلمة بن عبدالرحمن بن عوف - برقم: 926. وورد عند ابن تيمية ، في «اقتضاء الصراط المستقيم... » عن أبي سلمة بن عبدالرحمن بن عوف مرفوعاً. 460/1.

(3) انظر مقدمة لسان العرب. ابن منظور. نقلاً عن «مقالات العلامة الدكتور محمود محمد الطناحي»، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 2002م، 1/ 180

(4) «الضعف العام في اللغة العربية، مظاهره، آثاره، علاجه»، بحث لعبد اللطيف الشويرف ضمن ندوة اللغة العربية إلى أين؟ ص128. عن المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (الإيسيسكو) الندوة الدوليّة التي عقدتها المنظمة بالتعاون مع البنك الإسلامي للتنمية، وقد عقدت الندوة في الرباط، في الفترة من 1 إلى 3 نوفمبر 2002م.

(5) نفسه.

(6) التحديات التي تواجه اللغة العربية.د. عبد الصبور شاهين.

(7) كتاب الحيوان، الجاحظ، ط الحلبي، القاهرة، 1966، 91/1. وانظر: المدارس النحوية. شوقي ضيف. دار المعارف، القاهرة، ط3، 1976، ص94-95.

(8) التحديات التى تواجه اللغة العربية. عبد الصبور شاهين. 50.

■■■

أصولٌ في النحو العربي

من القياس إلى المقايسة

الشيخ سعدبوه الشيخ سيد أحمد*

ملخص

ينطلق المقال من فرضية تقول إن أصول البناء والإعراب في النحو العربي شكلت إثراء للغة العربية على الصعيد الدلالي، والصوتي والتركيبي والتداولي، ولم يكن أساس الحركة والبناء قائماً على القياس بما هو حمل معلوم الحكم على مجهول الحكم لاشتراكهما في صفة أو صفات لإعطاء المجهول حكم المعلوم، بل إن أهمية تمييز هذين الضدين في اللغة النحوية قائمة أساساً على اختراق حدود خصائص الكلم وصفاتها الثابتة التي جعلها النحاة معياراً في البناء والإعراب، كالبناء للحرف والإعراب للاسم، فلم يكن الشبه القائم بين الكلم شبهاً من جهة واحدة غير منعكس بعضه على بعض، فإذا كان الاسم قد بُني لشبهٍ بالحرف، فإنه كذلك أثّر في المعمولات لشبهٍ بالفعل، كما أثّر الحرف فيما بعده لشبهٍ بالفعل، وهو أمر يفيد أن المسألة ليست مسألة قياس وشَبَهٍ لهذا بذاك، بقدر ما هي مقايسة بين معاني الكلم، وتبادل وتعاون، وقد ساعد في هذا التبادل طواعية اللغة العربية للمنطق وصفاتها وخصائصها ونظامها، وهو ما نسعى لكشف جانب منه.

إن المنطق وخصوصية اللغة العربية التركيبيّة والأدبيّة رفيقان لأسس الإعراب يستحيل انفكاكهما عنه، يسعى المقال إذن إلى كشف مزية خرق حدود

التعريفات وأثرها على البناء والأعراب، ومن ثم كيف يتم التعاون والتبادل بين أنواع الكلم لفائدة الإعراب والبناء في النحو العربي على مستوى الصوت والدلالة والتركيب، كما يسعى المقال إلى توضيح تأثر قواعد الإعراب بأصول دلالية وتركيبة وصوتية تناسب المقايسة؛ لقد سعى النحاة إلى التعويل على التناسب بين العوامل من جهة، والمعمولات من جهة أخرى، وهذا نتاج المقايسة التي نقول بها.

كلمات مفاتيح

الثقل والخفّة: محمول على ما يمكنُ حمله باليد وما لا يمكن حمله تأثراً بالحس في نظري، ومعناهما في البناء والإعراب قريب من هذا.

المناسبة: هي إجراء الشيء على ما في نظيره ومعناه.

المجاورة: هي ما يكون به الكلام منتظماً ومفيداً، فالمجاورة كاشفة لظهور تأثر المعمول بالعامل، سواء كان العامل مذكور أو مقدراً.

مقدمة

إن الإعراب والبناء حاصلان في اللغة العربية على سبيل المبادلة والتعاون وليس بالقياس الذي يفهم من الشبه والمضارعة، وإن كان القياس مرجعهما، فهما يحصلان على سبيل التبادل بين الكلم وظهور بعضها في صفة بعض، فإذا كان بعض الأسماء يضارع الأفعال في الهيئة والعدد، ومن ثم في إنتاج وتوليد المعمولات كاسم الفاعل واسم المفعول والمصدر مثلاً، فإن من الأسماء ما يضارع الفعل في هيئته فيبْنى من غير أن يكون له عمل تلك الأفعال وذلك مثل «أفعل» الاسمية التي هي صفة كـ«أحمر» و«أصفر» ونحوهما، فإنما دخل إليها البناء والمنع من الصرف لشبه في الهيئة ببعض الأفعال من دون أن يكون لها عمل تلك الأفعال، وكذلك إعراب الفعل المضارع، وتأثير العوامل عليه يضارع تأثير بعض الحروف على حركة الاسم، وإن كان لكل منهما حروف مختصة به في الأصل، فاللغة هنا

تبادل بعض الصفات والخصائص المعنوية والعملية، وهو بالضرورة تبادل نسبي يحكمه الإرث اللغوي من جهة، والبناء النحوي الذي كان استجابة لذلك الإرث وثروة تضاف إليه، فلم يكن تصنيف خصائص اللغة العربية وحصر أنواع كلمها يُفضى نحو إيجاز اللغة وانحسارها، وإنما كان ثروة تضاف لمتن اللغة حرصاً على قيمتها ورغبة في تنميتها.

إن النحو كان نسخة أخرى من اللغة ذاتها، كان النحو يعطي طواعيته لمتن اللغة وليس العكس، لأن اللغة نظام اجتماعي متجدّد ما دامت محكومة بمقامات وسياقات متجددة، فكل كلمة منها قابلة للانحراف عن دلالتها الأصلية «فاللغة تنظمها نواميس خفيّة تعود إلى اقتضاءات تعبيرية هي جزء من النظام الكلي الذي تسير وفقه اللغة»[1]، فكيف قامت أركان الإعراب وكيف تمايز البناء عن الإعراب، وكيف فهم الأوائل خصائص المُعرب والمبني؟

نعتبر أن أصولاً ثلاثاً شكلت المبادئ الأولى للتعامل مع اللغة بوصفها نظاماً اجتماعياً ثابتاً تقبل بعضُ كلماته التأثير بما يسبقها مذكوراً ومقدّراً، فتظهر الحركة ويظهر معها المعنى الذي يقصده المتكلم، فتُسمى الكلمة لذلك مُعربةً، وأن من الكلم ما لا يصدق عليه التأثير بالعامل مذكوراً ومقدراً، فهي قبل التجاور اللغوي المقدر أو المذكور هي نفسها بعده، وهي لأجل ذلك مبنية.

هذه الأصول الثلاثة هي أصل منطقي تعريفي وأصل لغوي يتّصل بصفات وخصائص اللغة العربية ذاتها، وما تولد عن هذين الأصلين، وهو الجهد النظري وتجسيده أي إنجازه تطبيقاً وعملاً، وهو ما يمكن اعتباره كشف التعاون والتبادل بين أنواع الكلم مُعربَها ومَبنيها، وهو أساس تأصيلي هو محصول ذينك الأصلين، سنعالج الأصول الثلاثة وهي الأساس المنطقي، والأساس اللغوي أي خصائص

اللغة العربية، والأساس التأصيلي من القياس إلى التبادل.

1 ـ الأساس المنطقي

لا نقصد بالأساس المنطقي الحفر في نشأة اللغة باعتبارها خاصية إنسانية وملكة ذهنية، ولا نسعى للبحث في العلاقة بين اللفظ ومدلوله، أهي علاقة طبيعة أم علاقة اصطلاحية، ولا فيما أثير حولهما فمثلاً «كان أفلاطون يميل إلى القول بالعلاقة الطبيعية بين الدال ومدلوله، أما أرسطو فكان يقول باصطلاحية العلاقة».[2] وثمة رأي يتردّد حول نشأة اللغة «بين الإلهام والمواضعة والاصطلاح»[3]، بل نسعى إلى الكشف عن جانب من الاتصال الوثيق للتأصيل النحوي وخصوصاً التعريفات بالمنطق، فاللغة لا تعدو أن تكون تمثُّلاً للموجودات وبديلاً إشارياً عنها، وهذه الموجودات إما أن تكون واقعة محسوسة أو ذهنية مجردة عن الحضور الحسي، وكان من الطبيعي أن يتأثر البناء اللغوي بنظام الكون عامة، فليس هذا إلا جزءًا من ذاك. فكيف يتجلى ذلك في الصناعة النحوية؟

سنكتفي ببعض الأمثال القليلة للاستدلال على تأثر صناعة النحو بالمنطق وذلك من خلال إيراد تطبيق للكليات الخمس على التفسير النحوي للكلم.

يُقسِّم المناطقة الكليات الوجودية إلى خمس هي الجنس وهو الأعلى، يليه النوع ثم الفصل، ثم العرض العام ثم العرض الخاص، وهي كلّيات تتجسد عملياً في تعريفات النحويين وتمييزهم لأنواع الكلم.

- **الجنس**: يُعرَّف المناطقة الجنس بأنه «هو المقول على كثيرين مختلفين في الحقيقة» إذ هو جزء الماهية الصادق عليها، وعلى غيرها»[4]، وبناءً على هذا التعريف يكون الكلم عامة جنساً لأحوال ألفاظه وأشكاله، وتكون تلك الألفاظ أنواعاً له، فالكثيرون المختلفون في الحقيقة أنواعُ الألفاظ، وهي كما فصلها سيبويه

(اسم، وفعل وحرف)، فتكون اللغة بهذا جنساً عاماً لأنواع الكلم، لأن أنواع الكلم مختلفة في حقيقتها، وإن كانت متفقة في كونها أصواتاً منتظمة مسموعة أو مكتوبة لها معان مفيدة.

- **النوع**: يُعرَّف بأنه «هو الكليّ الشامل لكثيرين متحدين في الحقيقة مختلفين في العوارض»(5)، ندرك من هذا التعريف أنه إذا كانت اللغة هي الجنس، فالاسم والفعل والحرف أنواع، فالأنواع كليات شاملات لكثير يتّحد كله في حقيقة الاشتمال تحت الجنس، وهو اللغة، وأن الاختلاف بين هذه الأنواع في الصفات والخصائص ومواضع الاستعمال، والإعراب والبناء.

إننا نعلم أن الصنف الثالث بعد النوع هو الذي يُحدد ماهية الشيء حتى لا يُتصوَّر غيره، وهو **الفصل** ويُعرَّف بأنه «جزء الماهية الصادق عليها صدقاً ذاتياً»(6)، وسيكون من السهل الآن تحديده إذ سيكون الفعل هو ما سوى الحرف والاسم، وما دلّ على فاعله كما سنرى لاحقاً.

ويبقى لنا من الكليّات الخمس **العرض** الذي سيُحدَّد هٰهنا ما إذا كان عاماً كالإعراب والبناء في الاسم والفعل، أو أن يكون خاصاً كدلالة الفعل على الحدث في الماضي، أو في الحاضر أو المنتظر، إذ يُعرّف العام بأنه «الكلي الخارج عن الماهية الشامل لها ولغيرها، كالمتحرك بالنسبة للإنسان، ويُعرّف الخاص بأنه الكلي الخارج عن الماهية الخاص بها كالضاحك والكاتب»(7). يتّضح من هذا اتصال تشكيل النحو بمسائل علم المنطق في التصنيف والتعريف والتحديد والتمييز.

2ـ الأساس اللغوي

امتازت العربية بخصائص صوتية ودلالية كان لها الأثر البارز في القضايا النحوية، وأثرت في البناء والإعراب كالخفة والثقل، والمجاورة والمناسبة.

ا) **الخفة والثقل**: تظهر الخفة في الأصوات أي الصيغ والأوزان وكيفية النطق بها، وتبرز في المعاني بالتعريف والتقييد والصفة، فكلما كانت الكلمة سهلة النطق قصيرة كانت في نسبتها إلى الإعراب أقرب، وكلما كانت هذه الكلمة طويلة كانت أثقل، وهي إلى البناء أقرب. قال سيبويه: «واعلم أن ما ضارع الفعل من الأسماء في الكلام، ووافقه في البناء أجري لفظه مجرى ما يستثقلون، ومنعوه ما يكون لما يستخفون، وذلك نحو أبيض وأسود وأحمر»[(8)]، فهذه الخصائص الصوتية أثرت في البناء والإعراب، فسيبويه هٰهنا يجعل الإعراب تصريفاً وتحريكاً، فإذا كان اللفظ خفيفاً سُهل على مستعملي اللغة تحريكه وإعرابه، وإذا كان ثقيلاً منعوه من الصرف، فكان حكمه البناء لثقله في معناه وصوته، وهكذا من المُلاحظ تعليل البناء بالثقل وتعليل الإعراب بالخفة.، وقد جعلوا أغلب الأسماء المُركبة مبنياً كما هو مشتهر.[(9)]

ب) **المجاورة**: كان لمجاورة الكلم بعضها لبعض بالغ الأثر في إعرابها ومن أمثالها الكثيرة حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، وكذلك استحسان بعض العطف دون بعضه لذات السبب، قال سيبويه عن بعض أحوال العطف على الضمائر «أما ما يحسن أن يشرَكه المظهَرُ فهو المضمر المنصوب، وذلك قولك «رأيتكَ وزيداً، وإنك وزيداً منطلقان، وأما ما يقبح أن يشركه المظهَرُ، فهو المضمر في الفعل المرفوع، وذلك قولك فعلتُ وعبد الله(...)، وإنما حسَنَت شِركتُه المنصوب لأنه لا يغيِّر الفعلُ فيه عن حاله التي كان عليها قبل أن يُضمر، فأشبه المظهر وصار منفصلاً عندهم بمنزلة المظهر إذ كان الفعل لا يتغير عن حاله قبل أن يُضمر فيه».[(10)] إذ إن مرد انتفاء الاستحسان هٰهنا يعود إلى أن المُضمر المنصوب لم يغير الفعل عن الحال التي كان عليها، بخلاف المُضمر المرفوع، فإنه يتغيَّر معه بناء

الفعل عند إعادة إسناده للضمير المعطوف، فأشبه المُضمر المنصوبَ المُظهر إذ كانت حال الفعل قبل الإشراك هي حاله بعد العطف، ويدخل في المجاورة قولُ سيبويه: «ومما ينتصب لأنه حال وقع فيه الفعل بعتُ الشاء شاةً ودرهماً (...) قال أبوسعيد هذه هي الأسماء المنصوبة في حالات جعلت في موضع مُسعرًا، فإذا قلت بعت شاء شاة بدرهمين، فالمعنى بعت الشاء مسعراً على شاة بدرهم، وجُعلت الواو في معنى الباء فبطل خفض الدرهم وعطف على شاة فاقترن الدرهم والشاة، فعطف أحدهما على الآخر، وإن كانت الشاة مُثمنا والدرهم ثمناً»(11)، فأنت ترى أن الصفة المحذوفة (مسعراً) التي هي حال في الأصل تلبس بصفتها ما كان بعدها بعد أن حذفتْ، وغالب الظنّ أن أكثر مسائل الإعراب إشكالاً راجعة إلى حمل المعنى على مُجاوره في الأصل.

ج) **المناسبة**: نعني بالمناسبة هاهنا إجراء الشيء على ما هو في معناه، ونعتبر أن لها دوراً في توجيه الإعراب وتفسير أوجهه، ومن أمثال ذلك تداخل أحوال اللفظ، فيُعرب الشيء بناء على محله في الأصل، لا على حقيقته القائم بها، قال ابن مالك -في بعض إعراب المعطوف على خبر ليس وما- مانصه: «لما كثر دخول الباء على خبر ما، وليس جاز للمتكلم أن يجر المعطوف بعدهما على الخبر المنصوب كقول الشاعر:

مشائيم ليسوا مصلحين عشيرة   ولا ناعبٍ إلا ببين غرابها

وقال آخر في جر المعطوف على المنصوب بما:

ما الحازم الشهم مقداماً ولا بطلٍ   إن يكن للهوى بالعقل غلابا

فكأنه قال ما الحازم بمقدام ولا بطل».(12)

وكذلك دخول الباء على الخبر غير المنفي بليس أو بما في قوله تعالى «أو لم يرو

أن الله الذي خلق السموات والأرض ولم يعي بخلقهن بقادر»(الأحقاف الآية 33)، قال ابن مالك: «لأن معنى أو لم يرو أن الله، أو ليس الله»[13]، وفي نفس المساق يُمكن إدراج بعض اختيارات الإعراب، فلقد اختار ابن مالك أن يكون ارتفاع الاسم قبل الفاء في مثل قولنا إن خيرٌ نخيرٌ بكان الناقصة أولى من ارتفاعه بالتامة فقال: «إن ارتفاع الاسم قبل الفاء في مثل إن خيرٌ نخيرٌ بكان الناقصة أولى من ارتفاعه بكان التامة، وسبب ذلك أن إضمار الناقصة مع النصب متعيّن، وهو مع الرفع ممكن فوجب ترجيحه ليجر الاستعمالان على سنن واحد ولا يختلف العامل»[14]، ومن التناسب اتحاد المبتدأ والخبر في المعنى فهما جزآن يكمل أحدهما الآخر، وأحدهم أعرف من الآخر في الغالب[15]. قال ابن مالك: «وكل واحد من الاثنين إذا أخبر به عن مبتدأ فالأكثر أن يغايره لفظاً ويتّحد به معنى».[16]

وكذلك يمكن أن يدرج ضمنها اعتبار تخالف المستدل به، والمستدل عليه في المعنى، ومنه ما ذكر ابن مالك في تفسير العطف في قوله تعالى: «إن الله وملائكته يصلون» (الأحزاب الآية 57)، قال ابن مالك: «فإن الواو إما عائدة على المعطوف، وهذا ممتنع لأنه من الاستدلال بالأول على الثاني (...) فيتعين الواو على المعطوف والمعطوف عليه، وكون الصلاة معبراً بها عن حقيقتين مختلفتين»[17]، ومنها كيفية وصف المعرفة وضرورة المناسبة بين الصفة والموصوف. قال سيبويه: «وما أضيف إلى المعرفة يوصف بثلاثة أشياء بما أضيف كإضافته أو بالألف واللام والأسماء المبهمة»[18]، أي أنه لا يوصف إلا بما يماثله ويطابقه، فالمناسبة هي إجراء الشيء على ماهو له في المعنى.

3ـ الأساس التأصيلي من القياس إلى المقايسة

نقصد هٰهنا المقايسة بين مكونات اللغة الاشتراك في التأثير بين الاسم والفعل

من جهة، والأدوات باعتبارها عوامل تُؤثر في الاسم والفعل، والتبادل المعجمي عدماً ووجوداً من جهة أخرى.

لقد اعتمد النحاة أصولاً في النحو العربي، فبينوا أنواع الكلم، «فالكلم :اسم وفعل وحرف ليس باسم ولا فعل، فالاسم رجل وفرس وحائط، وأما الفعل فأمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء، وبُنيت لما مضى، ولما يكون، ولم يقع وما هو كائن ولم ينقطع»[19]، وبينوا أن ثمة حروف تختص بالاسم وتؤثر فيه، وأن ثمة حروف مختصة بالفعل وهو معمول لها، قال سيبويه في إعراب الأفعال المضارعة وإعراب الأسماء: «اعلم أن الحروف التي تعمل فيها فتنصبها لا تعمل في الأسماء، كما أن حروف الأسماء التي تنصبها لا تعمل في الأفعال»[20]، وجعلوا الأصل في الاسم الإعراب، وحملوا إعراب الفعل المضارع على مضارعته للاسم في الجملة، فالرافع للمضارع بحسب البصريين: «هو موقعه موقعاً صالحاً للاسم»[21]، كما حملوا تأثير بعض الأسماء والصفات في المعمولات لذات السبب، لكن هذا الاختصاص لم يغن عن حمل بعض العوامل على بعض، فتحصل المقايسة بين بعض العوامل والمعمولات والتباس أحدهما بالآخر، ومن أمثلة ذلك:

- **حمل عمل إذن في الفعل على عمل الفعل في الاسم**. قال سيبويه: «اعلم أن إذن إذا كانت جواباً، وكانت مبتدأة عملت في الفعل عمل أرى في الاسم إذا كانت مبتدأة وذلك قولك «إذن أجيئَك».[22]

- **اشتراك الحروف في العمل مع اختلاف نوع المعمول**: قال سيبويه في عمل حتى في الفعل والاسم: «اعلم أن حتى تنصب على وجهين فأحدهما أن تجعل الدخول غاية لمسيرك، وذلك سرت حتى أدخلها كأنك قلت سرت إلى أن

أدخلها، فالناصب للفعل هٰهنا هو الجار للاسم إذا كان غاية، فالفعل إذا كان غاية نُصب، والاسم إذا كان غاية جر».[23]

- **انتفاء الجمع بين عاملين**: وهو يفيد المقايسة من جهة أنه لا يُجمع بين العاملين، فيتعين بقاء أحدهما وتأويل الآخر، قال ابن مالك عن مصدرية أي وعدم مصدريتها: «ولا يتعيّن كون كي مصدرية إلا وهي مقرونة باللام لفظاً، وأما إذا لم تقارنها اللام لفظاً فيُحتمل أن تكون مصدرية واللام مُقدرة كما تُقدر مع «أن» ويحتمل أن تكون حرف جر بمعنى اللام، ويكون الفعل بعدها منصوباً بأن مقدرة، فإذا لفظ باللام لم تكن بمعناها لئلا يلزم دخول حرف جر على حرف جر».[24]

- **التباس العوامل**: ونعني هٰهنا أن يُحمل عامل على عامل آخر فيعملَ عمله، أو يُختلف في تفسير المعمولات، ومن أمثال ذلك الاختلاف حول اتصال «عسى» بضمير النصب والحال أنها ترفع الاسم، قال الشاعر:

أصخ فعساك أن تُهدى ارعوا ءً لقلبك بالإصاخة مستفاد

فقد اختلف في ضمير النصب المتصل بـ«عسى» هٰهنا، هل هو منصوب أم مرفوع متقدم، فالمُبرد يجعله خبراً مقدماً وسيبويه يغير العامل حملاً على لعل.[25]

- **المقايسة المعجمية**: ونعني بها تفسير لفظ معجمي بمعنى بناءً على لفظ آخر، قال ابن مالك في تعليل دلالة اللائي، وهو اسم موصول على الجمع: «وأما اللائي فيحتمل أن يكون اسماً للجمع لأنه ليس على بناء من أبنية الجمع، ويُحتمل أن يكون جمعاً لأنه متضمن لحروف التي، ويُغتفر كونه مخالفاً لأبنية الجموع كما اغتفر في اللتيا كونه مخالفاً لأبنية التصغير»[26]، فقد علل مخالفته لأبنية الجموع بمخالفة اللتيا لأبنية التصغير.

خاتمة

سعى المقال إلى توضيح تأثر قواعد الإعراب بأصول دلالية وتركيبة وصوتيه، وبين جانباً من جهود النحاة واجتهادهم في كشف التناسب بين العوامل اللغوية من جهة، والمعمولات من جهة أخرى، وقد ساهم في هذه المناسبة خصوصية اللغة العربية معانيها وألفاظها، فكان تشكيل النحو العربي نتاج عوامل صوتية ودلالة وتركيبية أي نتاج المقايسة بين هذه المستويات، وتبادلاً وتكاملاً بين أنواع الكلم حرفاً واسماً وفعلاً، فعسى أن يكون هذا بداية للحفر في خصائص اللغة العربية، وبادرة حسنة لدراسة أصول النحو دراسة تتوخّى الجدية فتحلّل أقوال النحاة بأساليب جديدة.

***

■ المصادر والمراجع:

1- ابن مالك محمد بن عبد الله بن عبد الله الطائي الجياني الأندلسي(600-672): شرح التسهيل تحقيق الدكتور عبد الرحمن السيد،والدكتور محمد بدوي المختون الجزء الأول والثالث بدون طبعة.

2- ابن مالك شرح التسهيل الجزء الرابع تحقيق: عبد الرحمن السيد، ومحمد بدوي المختون، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط1 1990.

3- أبي سعيد السيرافي الحسن بن عبد الله المازني، تحقيق شرح كتاب سيبويه أحمد حسن مهدلي وعلى سيد علي، بيروت، دار الكتب العلمية الطبعة الأولى، 2008 الجزء الثاني.

4- سعد الدين بن عمر التفتازاني، الإصباح في شرح تلخيص المفتاح المعروف بالمطول، صنعه محمد زكي الجعفري الأديب الدره دار المحجة الطبعة الأولى، 2013.

5- سيبويه أبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، 1412-1992، الجزء الأول والثاني والثالث.

6- محمد إبراهيم الحمد، فقه اللغة مفهومه موضوعاته قضاياه دار الخزيمة طبعة أولى 1426- 2005.

7- منقور عبد الجل: علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي، دمشق منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2001.

8-الشيخ العلامة محمد محفوظ بن محمد المختار فال الشنقيطي، الضوء المشرق على سلم المنطق، حققه وضبطه ووثقه عبد الحميد بن محمد الأنصاري، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية الطبعة الأولى، 2007م.

9- عبد الرحمن بن عبد الله الحميدي، الأسماء المركبة: أنواعها وإعرابها دراسة نحوية، موقع شبكة الأولوكة رابط، www.alukah.net/literature_language/0/5481

***

■ **هوامش وإحالات:**

(*)الشيخ سعدبوه الشيخ سيد أحمد، دكتوراه في الأدب العربي، ssaad2301@gmail.com

1) منقور عبد الجليل: علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي دراسة، دمشق، اتحاد الكتّاب العرب، 2001، ص22.

2) نفسه، ص18.

3) محمد إبراهيم الحمد، فقه اللغة مفهومه موضوعاته قضاياه، دار الخزيمة، ط1، 2005، ص 58.

3) الشنقيطي، الضوء المشرق، ص61.

4، 5، ، 76) نفسه، 61.

8) سيبويه، الكتاب، ج. 3، ص. 21.

9) ينظر: الحميدي، الأسماء المركبة، www.alukah.net/literature_language/0/5481/1

10) سيبويه، ج. 2، ص. 377-378.

11) المازني، شرح كتاب سيبويه، ج. 2، ص283.

12) ابن مالك، شرح التسهيل، ج. 1، ص 385-386.

13) نفسه ص383- 1.384

14) ابن مالك، ج1، 364-365.

15) ينظر: التفتازاني، الإصباح، ص5.

16) ابن مالك، ج.1، ص 304.

17) نفسه، ص 161.

18) سيبويه، ج2، ص7.

19) نفسه، ص1.

20) نفسه، ج3، ص5.

21) ابن مالك، ج 4، ص5.

22) نفسه، ص12.

23) سيبويه، ج3، ص16-17.

24) ابن مالك، ج1، ص 244.

25) نفسه، ج1، ص397.

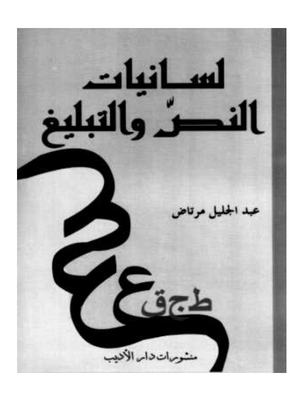
26) نفسه. ص 193.

■■■

لسانيات النصّ والتبليغ

منظور عبد الجليل مرتاض نموذجاً

محمد سيف الإسلام بوفلاقة



رغم كثرة الكتب التي ألّفت عن اللسانيات النصية في اللغات الأجنبية، إلا أن هذا العلم ما يزال بكراً بالنسبة للغتنا العربية، ولم يتم استثماره على نحو واسع، وبقدر يسمح للدارسين العرب الذهاب بعيداً نحو الحوار العلمي الرصين، والمناقشة الموسعة حول مختلف القضايا والإشكاليات التي يثيرها هذا العلم الذي ظهر «تجاوزاً للدراسات اللسانية الجملية بمختلف توجهاتها (البنيوية والتوزيعية والسلوكية والوظيفية والتوليدية التحويلية)، ولا يعني التجاوز هنا القطيعة العلمية بين تلك التوجهات واللسانيات النصية، وإنما تطور العلوم يفترض استفادة اللسانيات النصية من كل معطيات اللسانيات الجملية، وتجاوز قصور هذه الأخيرة من حيث إن الجملة لم تعد كافية لكل مسائل الوصف اللغوي، من حيث الدلالة والتداول والسياق الثقافي العام، وكل ذلك له دور حاسم في التواصل اللغوي، وقد أخرجت اللسانيات النصية علوم اللسان من مأزق الدراسات البنيوية التركيبية التي عجزت في الربط بين مختلف أبعاد الظاهرة اللغوية، وقد اتخذت اللسانيات النصية هدفاً رئيساً ترمي الوصول إليه، وهو الوصف

والتحليل والدراسة اللغوية للأبنية النصية، وتحليل المظاهر المتنوعة لأشكال التواصل النصي، ذلك أن النص ليس بناء لغوياً فحسب، وإنما يدخل ذلك البناء في سياق تفاعلي بين مخاطِب ومخاطَب، تفاعل لا يتم بجمل متراكم بعضها فوق بعض كيفما اتفق، غير متماسكة ولا يربطها رابط، ولا تدرك النصوص بوصفها أفعال تواصل فردية، بل بوصفها نتائج متجاوزة الإفراد».(1)

ويجمع الدارسون على أن اللسانيات هي الدراسة العلمية للغة البشرية، وهي تركز أبحاثها على اللغة، وتتخذها موضوعاً رئيساً لها، وتنظر إليها على اعتبار أنها غاية وليست وسيلة، وقد اشتهرت دعوة سوسير إلى دراسة اللغة لذاتها وفي ذاتها، وهذا ما اعتبره الكثير من الدارسين فتحاً علمياً جديداً، حيث يقول الدكتور عبد السلام المسدي مبرزاً أهمية اللسانيات: «...ومن المعلوم أن اللسانيات قد أصبحت في حقل البحوث الإنسانية مركز الاستقطاب بلا منازع، فكل تلك العلوم أصبحت تلتجئ - سواء في مناهج بحثها أو في تقدير حصيلتها العلمية- إلى اللسانيات وإلى ما تفرزه من تقريرات علمية وطرائق في البحث والاستخلاص. ومرد كل هذه الظواهر أن علوم الإنسان تسعى اليوم جاهدة إلى إدراك مرتبة الموضوعية بموجب تسلط التيار العلماني على الإنسان الحديث، ولما كان للسانيات فضل السبق في هذا الصراع فقد غذت جسراً أمام بقية العلوم الإنسانية من تاريخ وأدب وعلم اجتماع، يعبُره جميعها لاكتساب القدر الأدنى من العلمانية في البحث، فاللسانيات اليوم موكول لها مقود الحركة التأسيسية في المعرفة الإنسانية لا من حيث تأصيل المناهج وتنظير طرق إخصابها فحسب، ولكن أيضاً من حيث إنها تعكف على دراسة اللسان فتتخذ اللغة مادة لها وموضوعاً. ولا يتميز الإنسان بشيء تميزه بالكلام، وقد حده الحكماء منذ القديم بأنه الحيوان الناطق، وهذه الخصوصية المطلقة هي التي أضفت على

اللسانيات -من جهة أخرى- صبغة الجاذبية والإشعاع في نفس الوقت. فاللغة عنصر قارّ في العلم والمعرفة سواء ما كان منها علماً دقيقاً أو معرفة نسبية أو تفكيراً مجرداً. فباللغة نتحدث عن الأشياء وباللغة نتحدث عن اللغة -وتلك هي وظيفة ما وراء اللغة- ولكننا باللغة أيضاً نتحدث عن حديثنا عن اللغة. بل إننا باللغة -بعد هذا وذاك- نتحدث عن علاقة الفكر، إذ يفكر باللغة من حيث هي تقول ما نقول. فكان طبيعياً أن تستحيل اللسانيات مولداً لشتى المعارف، فهي كلما التجأت إلى حقل من المعارف اقتحمته فغزت أسسه حتى يصبح ذلك العلم نفسه ساعياً إليها، اقتحمت الأدب والتاريخ وعلم النفس وعلم الاجتماع ثم اتجهت صوب العلوم الصحيحة فاستوعبت علوم الإحصاء ومبادئ التشكيل البياني ومبادئ الإخبار والتحكيم الآلي وتقنيات الاختزان في الكمبيوتر، وآخر ما تفاعلت معه من العلوم الصحيحة حتى أصبح معتنياً بها عنايتها به علم الرياضيات الحديثة لاسيما في حساب المجموعات، وهكذا تسنّى للسانيات أن تلتحق بالمعارف الكونية إذ لم تعد مقترنة بإطار مكاني دون آخر، فهي اليوم علم شمولي لا يلتبس البتة باللغة التي يقدم بها، وفي هذه الخاصية على الأقل تُدرك اللسانيات مرتبة العلوم الصحيحة بإطلاق».(2)

وفي السياق نفسه يؤكد الدكتور محمد الحناش على أن اللسانيات فرضت وجودها على كل ميادين المعرفة الإنسانية، لأنها تبحث في أصول آلية الإنتاج العلمي التي تفرز بها كل العلوم: اللغة، فقد استطاعت إعادة هيكلة ومنهجة جل العلوم الإنسانية الحديثة وجعلتها سهلة التناول كما جعلت المثقف يجدد نفسه باستمرار، فدور «اللسانيات الحديثة هو إعادة هيكلة قواعد النحو العربي من منظور جديد فتقدمها بطرائق أخرى تكون أكثر ملاءمة مع التطور الذي حصل في المجتمع العربي، وهذا التمنهج لا يعني الانتقاص من قيمة التراث اللغوي بل هو تأكيد

لقيمته لأن نقطة الانطلاق سوف تكون هي التراث، ونعتقد أن اللسانيات ستمكن القارئ العربي للتراث أن يموضع نفسه في موضع قوة من حيث إنه سوف يتطرق إليه بأداة علمية ومضبوطة يحسن تقديمه للآخرين بطرائق سهلة تمكنهم بدورهم من إعادة قراءة التراث ومسايرة ركب التطور، وخلاصة هذا هي أن التراث واللسانيات الحديثة يجب أن يدخلا في علاقة الألفة والتمهج وبذلك تدخل الأصالة والمعاصرة في تحالف لا ينفك إلا بعد أن يكتمل المنهج اللغوي الذي نرجوه لهذه الأمة».(3)

وبالنسبة لمراحل دخول اللسانيات إلى الثقافة العربية الحديثة فالدكتور مصطفى غلفان يذكر أن الدراسات اللغوية العربية الحديثة قطعت أشواطاً هامة نحو الضبط والدقة بعد مراحل عديدة من المخاض والنمو، وقد أجملها فيما يلي:

«أ- إرسال البعثات العربية إلى الجامعات الغربية.

ب- القيام بدراسات جامعية أو أطروحات من قبل طلاب عرب في جامعات أوروبا وأمريكا بالخصوص تناولت وصف الواقع اللغوي العربي من وجهة نظر مختلف المدارس اللسانية الغربية، وما زالت هذه العملية قائمة إلى اليوم.

ج- إنشاء مجموعة من الكراسي الخاصة بعلم اللغة كما هو الشأن في الجامعات المصرية، وقد تم تدريس علم اللغة في جامعات عربية أخرى كسوريا والعراق تحت اسم فقه اللغة.

د- ظهور كتابات لغوية تعرف بعلم اللغة الحديث وتشمل مؤلفات وكتباً صنفها أصحابها بالعربية رأساً وتناولت مفاهيم ألسنية بالتبسيط والتقديم التعميمي، نذكر منها على سبيل التمثيل كتاب وافي «علم اللغة» (1941م)، وتمام حسان في «مناهج البحث في اللغة» (1955م)، و«اللغة بين المعيارية والوصفية» (1957م)، و«علم

اللغة: مقدمة للقارئ العربي» لمحمود السعران (1962م).

هـ- ظهور ترجمة عربية لبعض المقالات اللسانية وتلاها عدد ضئيل من التراجم العربية لأهم المؤلفات الغربية المتعلقة بالألسنية العامة، في هذا السياق كانت ترجمة مندور لمقال مايي «علم اللغة» سنة 1946م، وترجمة كتاب «اللغة» لفندريس سنة 1950م، وإنشاء مراكز علمية خاصة بالبحث اللساني كما هو الحال في تونس سنة 1964م، والجزائر سنة 1971م.

و- تنظيم ندوات ولقاءات علمية محلية وجهوية ودولية في مجال اللسانيات وكان للسانيي تونس والمغرب دور بارز ومشكور في تنظيم مثل هذه الندوات.

ز- إنشاء تخصصات قائمة الذات في اللسانيات العامة بالجامعات العربية، لاسيما في تونس والمغرب اللذين يتميزان عن غيرهما من دول العالم العربي في هذا المجال»[(4)].

ويرى الدكتور مصطفى غلفان في تقييمه لواقع البحث اللساني في الوطن العربي أنه ينبغي الاستعجال بالتركيز على قضيتين أساسيتين،وذلك بغرض إرساء تفكير لساني علمي بالنسبة إلى اللغة العربية:

أولاً: وضع برنامج عام بالنسبة إلى مستقبل لسانيات العربية تُحدد من خلاله المهام الملقاة على عاتقها أو التي يتوجب البحث فيها بشكل جماعي ومؤسساتي مثل: معاهد البحث والكليات المتخصصة، ووفق رؤية الدكتور غلفان أنه باستثناء أبحاث عبد القادر الفاسي الفهري وتلامذته في إطار تطبيق النحو التوليدي على اللغة العربية، وأبحاث أحمد المتوكل في إطار إعداد نحو وظيفي للغة العربية، فليس لدينا كما هو الشأن في مختلف بقاع العالم، و بالنسبة لجميع اللغات البشرية رؤى واضحة تتصل بالقضايا التي ينبغي دراستها من منظور اللسانيات في لغتنا العربية.

ثانياً: تحديد طبيعة لسانيات العربية انطلاقاً من تحديد تصوري ونظري لموضوعها، ويذهب الدكتور غلفان في توضيحه لهذه القضية إلى التأكيد على أننا في حاجة إلى حركة لغوية علمية جديدة تقوم على رصد خصائص وسمات اللغة العربية التي يتعين البحث فيها عبر مختلف المستويات، فالدرس اللساني العربي الحديث والمعاصر -كما يرى الدكتور مصطفى غلفان- يفتقد في مجمله إلى رؤية منهجية تحدد طبيعة اللغة العربية من حيث هي موضوع للدرس والتحليل، أي باعتبارها مصدراً للمعطيات المادية التي يشتغل بها اللسانيون العرب المحدثون أو التي يفترض أن يشتغل بها هؤلاء، فالدرس اللساني العربي هو في حاجة إلى تأسيس نظري لموضوعه، وذلك حتى يستجيب لإحدى أهم المتطلبات المنهجية في البحث اللساني العام والمتمثلة إجمالاً في تحديد مجموع الأدوات المعرفية والتقنيات التي تستخدمها اللسانيات لتحديد موضوعها والبحث فيه، ويشير الدكتور غلفان إلى أنه بحسب وجهة النظر التصورية المتبعة في التحليل اللساني، فإن موضوع اللسانيات هو المتن بالنسبة للبنويين، وهو حدس المتكلم بالنسبة إلى المدرسة التوليدية وغيرها من التيارات اللسانية المعاصرة، وما هو أهم في الفترة المعاصرة هو التقيد المطلق بالأسس اللسانية وخطواتها وإجراءاتها كما هي باعتبارها تشكيلة نظرية ومنهجية متكاملة.

ومن جهة أخرى يرى الدكتور عبد القادر الفاسي الفهري أن الكتابات اللسانية العربية الحديثة هي عبارة عن خطاب لساني هزيل نظراً لافتقادها لمقومات الخطاب العلمي، ويُرجع هزالة الإنتاج العربي في ميدان اللسانيات إلى عدد من المغالطات التي ترسخت في أذهان الباحثين العرب، ومن أبرزها:

1- التصور الخاطئ للغة العربية.

2- التصور الخاطئ للتراث.

3- ادعاء العلمية والمنهجية.

4- أزمة المنهج واللغة الموصوفة.

ويعد كتاب «لسانيات النص والتبليغ» للباحث الجزائري الدكتور عبد الجليل مرتاض واحداً من الدراسات الجادة والمتميزة التي خطت خطوات هامة في مناقشة مختلف القضايا العلمية والمفاهيم الأساسية التي يثيرها هذا العلم الذي لقي صدوداً من قبل مختلف الباحثين والدارسين العرب، ولم يحظ بالعناية الكافية.

ينقسم كتاب الدكتور عبد الجليل مرتاض إلى بابين، في كل باب نلفي ثلاثة فصول.

الباب الأول من الكتاب موسوم بـ«التحليل اللساني للنص والخطاب»، وقد حاول فيه المؤلف أن يتلمس الفوارق ما بين المدونة والنص، فأشار إلى أن المدونة غالباً ما يُراد بها عينة من عينات البحث اللغوي، أو متن أو مادة لغوية، ويرى أن هذه التعريفات، وما سار في موكبها لا تُفرق بين مدونة متصلة بما هو خطي أو منطوق أو مرئي غير لساني، ويذهب الدكتور عبد الجليل مرتاض إلى أنه «ما من شيء يُرى أو يلمس أو يُحس أو يتخيل إلا ويمكن صياغته أو تصور عينة من عيناته، غير أنه من اللامعقول أن نعتبر جملاً أو فقرة أو صفحة من عمل فني أو إبداعي لا يعدو أن يكون نموذجاً أو نمطاً مثله مثل عينة تؤخذ من كوكب أو معدن أو جسم ما، فهذه كلها عينات مادية وثابتة إلى حد ما، ولا تُفسر إلا تفسيراً مشتركاً في نهاية كشفها واتضاحها وإخضاعها للدراسة العلمية والمخبرية والتجربة العلمية، في حين أن المدونة اللسانية عيناتها غير مادية، وما يفصح عنها متحرك في مداليله وثابت في دواله الصوتية الملفوظة أو المخطوطة، وعادة ما تخضع قراءتها إلى

التأويل لا إلى الوصف والتفسير، ولها من المميزات الذاتية والتي لم يحملها العقل الإنساني حتى الآن، ما يمكنها من الحران، باعتبار الأدوات التي نسجت بها شفهيّاً أو خطيّاً أبعد غوراً من الإدراك السطحي لأي دارس هاو أو لساني مختص».[5]

ويؤكد الدكتور عبد الجليل مرتاض من جهة أخرى على أن متلقي المدونة لا يتلقى نظاماً أو حتى جزءاً من هذا النظام، لأن اللغة في ذاتها متعددة الأنظمة، والأمر يتوقف قبل كل شيء على المستويات الخطابية التي يتلقاها، أي على التراكيب المختلفة، لأنها مهما سمع السامع ما سمع فإنه لا يستطيع أن يحيط بكل التكلمات الفردية التي يسمعها، ففي هذه الحالة يلجأ إلى فرز التراكيب وانتقائها، ويلفي المتلقي نفسه أمام فردية علنية من الكلام لا أمام نظام لغوي قائم بذاته، فلا يمكنه أن يقف على كل التراكمات الخطابية أو الصور الشفوية الموزعة بين الأفراد، ويستشهد الدكتور عبد الجليل مرتاض في هذا الصدد بقول ملارمي: «إننا لا نصنع الأبيات الشعرية بالأفكار، بل نصنعها بالكلمات»، وبقول الجاحظ: «المعاني مطروحة في الطريق»، ويرى أن جان كوهين هو أوضح ناقد لساني تحدث عن هذه القضية، حيث يقول: «وعندما يخلق الشاعر إذاً استعارة أصيلة، فإنما يخلق الكلمات، وليس العلاقة، إنه يجسد شكلاً قديماً في مادة جديدة، وهنا يكمن إبداعه الشعري، فقد أعطيت الطريقة، وبقي أن تستعمل...، إن الصور الإبداعية ليست جديدة في شكلها، بل في الكلمات الجديدة التي جسدتها فيها عبقرية الشاعر لا غير، قد يحدث أن يعاد استعمال بعض هذه الإنجازات، فتسقط لذلك إلى مستوى الاستعمال، نحصل حينئذ على هذه الصور الاستعمالية حيث الشكل والمادة، العلاقة والكلمات متوفرة سلفاً».

وقد انتقى الدكتور عبد الجليل مرتاض في الفصل الثاني من هذا الباب مدونة

شعرية جاهلية للنابغة الذبياني، وقام بتحليلها تحليلاً تعليمياً ودلالياً، وفي الفصل الثالث الذي وسمه بـ«التحليل الخطابي وأضربه في النص»، تحدث المؤلف عن الأبعاد الثلاثية للخطاب، والذكاء السردي في النص.

وفي الباب الثاني من الكتاب انتقل المؤلف للحديث عن «النظريات اللسانية للوظيفة والتبليغ»، فتطرق في البداية إلى مفهوم التبليغ الذي لا تتردد بعض الموسوعات اللسانية الحديثة في تعريفه على أساس أنه تواصل كلامي يندرج في إطار تبادل كلامي من فاعل متكلم ينتج ملفوظاً موجهاً نحو فاعل متكلم آخر يرغب فيه مكالم أو محادث سماعاً له، أو إجابة عليه بشكل صريح أو ضمني تبعاً لنمط الملفوظ المراد تبليغه إلى الفاعل المتكلم الآخر، وفي علم النفس اللغوي فسيرورة التواصل اللغوي ترتبط دلالاتها بالأصوات المتواضع عليها والمعتاد سماعها دون زيادة أو نقصان أو تغيير، وتعرفه نظرية التبليغ بأنه نقل رسالة أو إرسال معلومة بين مُصدر يصدرها أو باث يرسلها ومستقبل بفضل مُرسلة منتشرة عبر قناة، ويمكن تشبيه هذه العملية الاتصالية بالتبليغ الهاتفي، وقد استشهد الباحث عبد الجليل مرتاض بمنظور گيرو لنظرية التبليغ، حيث يذهب إلى أنه في التبليغ ليس هناك إلا تحويل لشكل مسجل في ماهية أو فحوى خطاب، كما هو الشأن مثلاً في الأشكال البصرية فالخط الهاتفي ينقل طاقة، والرسالة تنقل أشكالاً خطية، ويؤكد گيرو على أن التبليغ لا يتوطد في مستواه الدلالي إلا في نطاق ما يمتلك كل من الباث والمستقبل من رموز مشتركة بغرض ترميز وتفكيك المراسلة، وهنا يتحول الباث مستقبلاً، والمستقبل باثاً بصورة ضمنية أو آلية، أي يعمل الباث في حسبانه أنه مرسل إليه لا مرسل، وأهم ما أكده جيرولد كاتز أن متكلمي اللغة يتقنون استعمالها لأنهم يعرفون قواعدها، وبما أن التواصل اللغوي مسار يكون المعنى الذي

يقرن به المتكلم الأصوات هو نفس المعنى الذي يقرن به المستمع الأصوات نفسها، حيث يكون من الضروري استخلاص أن متكلمي لغة طبيعية معينة يتواصلون فيما بينهم في لغتهم، لأن كلاً منهم يمتلك بصورة أساسية تنظيم القواعد نفسه، ويتم التواصل لأن المتكلم يرسل مرسلة عبر استعمال القواعد اللغوية نفسها التي يستعملها المستمع إليه لكي يلتقطها، وقد نبه جاكبسون إلى أن اللغة يجب أن تُدرس في كل تنوع من تنوعات وظائفها، فقبل التعرض إلى الوظيفة الشعرية لابد من تحديد ماهية مكانها من بين الوظائف الأخرى للغة، وذلك لإعطاء فكرة عن الوظائف الأخرى تتصل بالعوامل المكونة لكل مسار لغوي إزاء كل تواصل لغوي، فالمرسل يرسل مرسلة لمرسل إليه، وحتى تكون هذه المرسلة عملية، فإن المرسلة «تقتضي قبل أي شيء سياقاً تحيل عليه (والمسمى أيضاً تسمية لا تخلو من غموض-المرجع-)، وهذا السياق قابل لأن يُفهم من قبل المرسل إليه، سواء كان كلامياً أو محتملاً لأن يكون كلاماً، ثم تأتي المرسلة التي تتطلب سنناً مشتركاً كلياً أو أقله جزئياً بين المرسل والمرسل إليه (أو بعبارات أخرى بين ترميز المرسلة وتفكيكها)، على أن تتطلب المرسلة أخيراً اتصالاً وقناة فيزيائية وارتباطاً سيكولوجياً بين المرسل والمرسل إليه، ويسمح هذا الاتصال بإقامة واستمرار التبليغ، هذه العوامل المختلفة للتبليغ الكلامي، والتي لا تقبل التجزئة يمكن بيانها بالمخطط التالي:

مرسل — سياق — مرسلة — مرسل إليه — اتصال — سنن

كل عامل من بين هذه العوامل الستة يعطي ميلاداً لوظيفة لغوية مختلفة، ولنقل مباشرة إذا كنا نميز هكذا المظاهر الستة الأساس في اللغة، فإنه يكون من الصعب إيجاد مرسلات تؤدي وظيفة واحدة وحسب، بسبب أن تنوع المرسلات لا يكمن في احتكار وظيفة أو أخرى، بل في تبايناتها التدريجية فيما بينها، ذلك أن

البنية الكلامية للمرسلة تخضع قبل كل شيء إلى الوظيفة المهيمنة، بل حتى لو كان تركيز الإحالة مصوباً نحو السياق -والمقول له الوظيفة التعينية، الإدراكية، المرجعية- هو المهمة السائدة في عدة مرسلات، فإنه ينبغي على اللساني اليقظ أن يأخذ بعين الاعتبار الاشتراك الثانوي لوظائف أخرى». (6)

وبناءً على ما أشار إليه جاكبسون، فالوظيفة المسماة سحرية أو تعزيمية، يُمكن أن تُفهم كتحويل لشخص ثالث غائب أو شيء غير متحرك إلى مستقبل لمرسلة ندائية، وقد قدم عدة أمثلة من الجمل، وأوضح الوظائف القطبية الثلاث، تعبيرية، وتحريضية، ومرجعية، وهي توجد في ثلاثة أنماط من الشعر:

1- الشعر الغنائي حيث الشاعر يطلق العنان لمشاعره.

2- الشعر الرثائي المغمور بالحث على التوبة.

3- الشعر الملحمي الذي يسرد تفاصيل الأعمال الباهرة لبطل من الأبطال.

في الفصل الأخير من الكتاب تساءل الدكتور عبد الجليل مرتاض عن كيفية اشتغال الآلة الوظيفية في اللغة، وكما يذهب الكثير من اللسانيين فلفظة (الوظيفة) لسانياً تم تداولها من قبل رواد ومؤسسي حلقة (براغ)، ومنذ ذلك العهد انتشرت وما تزال مستعملة إلى أيامنا هذه، وهي تعني كل استعمال لغوي يتخذ دلالات متنوعة جداً على مستوى تحليل الجملة، فالعناصر اللسانية تتميز بتنوع استعمالها، وذلك بوساطة علاقاتها الحصرية فيما بينها، فوظائفها تتشابه في جوانب، وتتباين في جوانب أخرى، وقد استحدث ميشال ريفاتير الوظيفة الأسلوبية التي تضاف إلى الوظائف الست التي أبرزها جاكبسون، فريفاتير قام بتوسيع التصورات التي أضفاها جاكبسون على الوظيفة الشعرية، وقد اقترح تعريف أدبية جملة من الجمل بناءً على ثلاثة شروط:

1- تحدُّد تضافري: قاصداً بهذا المصطلح أن العلاقات بين عناصر الجملة محددة وتضافرية من خلال نسخ بينصي، أو محاكاة لغوية أو استقطاب دلالي أو جعل نظام وصفي ينتقل لطور الحقيقة.

2- تحويل، يقصد به هنا أن الجملة الأدبية وحدة عناصرها الدالة كلها معرضة للتأثير من خلال التعديل لعامل واحد.

3- التوسيع: ويشير به إلى أن التوليد يتم عبر تحويل لدافع جلي بدافع مضمر.

وهناك من اللسانيين من ذهب إلى أن اللغة لها وظيفة واحدة، ومن بين هؤلاء دونيز وفردريك فرانسوا حيث أكدا على أن اللغة في واقعها الأكثر التحاماً نظرياً تميز بوظيفة واحدة، وهي وظيفة التبليغ التي نلفيها في كل الملفوظات المتلفظ بها.

***

■ **هوامش وإحالات:**

(1) يُنظر: د. رشيد عمران: تجليات النظرية اللسانية النصية في الخطاب النقدي العربي القديم- التحليل النصي للباقلاني نموذجاً، مقال منشور في مجلة الرافد، العدد: 176، جمادى الآخر 1433هـ/ أبريل 2012م، ص08.

(2) يُنظر: التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتّاب، ليبيا، ط02، 1986م، ص:9-10 .

(3) يُنظر: البنيوية في اللسانيات، دار الرشاد الحديثة، الدر البيضاء، المغرب الأقصى، ط01، 1980م، ص6.

(4) يُنظر: اللسانيات في الثقافة العربية الحديثة -حفريات النشأة والتكوين، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدر البيضاء، المغرب الأقصى، ط01، 2006م، ص 146-147.

(5) د. عبد الجليل مرتاض: لسانيات النص والتبليغ، دار الأديب، الجزائر، 2012م، ص04.

(6) د. عبد الجليل مرتاض: لسانيات النص والتبليغ، ص:96.

■■■

تصوُّر العالم

في آداب اللغة العربية

(2 / 1)

شارون غو

ترجمة: أمون الزائدي

يصوّر هذا الفصل(*) تمدّد وتحوّل الصور العربية من الشعر الجاهلي، والنثر القرآني، إلى الأدب الكلاسيكي، ويركّز على كيفية تطور نطاق هذه المجموعة من الصور من خلال إبداع الكتّاب العرب وغير العرب. ويوضح كيف توسعت لغة الشعر الجاهلي الناضجة والمعقّدة كرد فعل نحو بيئتها المتغيرة باستمرار والتحديات الجديدة، وكيف أغنى هذا التوسع الأدب العربي حديث الولادة. بعد قرون من التراكم والاستخلاص، بظهور الإسلام، أصبح الشعر العربي رمزياً للغاية، ومقتضباً وضيقاً بالنسبة لحضارة متمدّنة ودولية. كان الأفق التخيّلي للغة العربية قبل الإسلام محدوداً جداً، وكانت ذخيرته من المفردات إيحائية وغامضة وحبلى بمستويات متداخلة من المعاني، والأهم من ذلك كله، كان الشكل الشعري مضغوطاً ومشذباً لدرجة أنه يقيد الخيال؛ كان التعبير العاطفي مغلقًا بإحكام من خلال الرموز والتلميحات البالية، وكان الشعر يفقد تدريجياً حيويته ومرونته، ولم يكن على اللغة العربية تنشيط شعرها فقط، بل كان عليها أيضاً اختراع أشكال أكثر تنوعاً من التعبير.

قدمت الكتابة النثرية صوراً أكثر دقة ووضوحاً، ووسّعت الآفاق الوصفية للغة العربية، كما أعادت اللغة العربية بعد الإسلام بناء المجتمع المسلم وفق تقسيمات مبسطة بين المؤمنين وغير المؤمنين، وكان مجتمعاً تحكم فيه الشريعة الإسلامية فضيلة المرء (العلاقة مع الله) وتنظم السلوك الاجتماعي بالقانون الإسلامي، لكن مع توسع المجتمع المسلم إلى مناطق أكثر إثنية وتنوعاً ثقافياً، كان لا بد من إعادة تعريف القانون وترميزه وتفسيره باستمرار، وسرعان ما طوّرت لغة القانون مستويات من المعاني والدلالات مع تطور الدراسات القانونية وتأسس المؤسسات القضائية. مهّد تراكم وإثراء اللغة العربية الأدبية الطريق لتطور العلوم والفلسفة، ولقد أُجبرت الحضارة العربية الناشئة على النمو والنضج بسرعة لم يسبق لها مثيل حتى أصبحت الحضارة الأكثر تقدماً في عالم القرون الوسطى.

رسمت صور العربية قبل الإسلام وفي أوائله عالماً ضيقاً مصقولاً في التعبير. مثل الشعر الصيني في أواخر العصور الوسطى (سلالة سونغ)، تقلّص عدد الموضوعات التي يتم وصفها في الشعر العربي بينما توسّع تصويرها بتنوّع وتفصيل، وتعمقت المشاركة العاطفية وأصبحت أكثر براعة، أعطى الشعراء العرب المزيد من الاهتمام لوصف وإثارة مزاج معين باستخدام البلاغة اللفظية بدلاً من السرد المحدد، وأنتجوا قصيدة مركزة بمفردات مميزة وأفكار مختصرة في قصائد سيئة الترابط. كان للصور التي تبدو بسيطة (مثل الأطلال الذي تذكّر الشاعر بحبيبته) طبقات من المعاني التي تنشّط حساسية الرؤية واللمس والشم في عقول القراء.

القصيدة، وهي الشكل الشعري الأكثر أهمية لشعر ما قبل الإسلام، غالباً ما كانت تبدأ بمشهد لمخيّم مهجور: الحطب المحترق، أحجار الموقد السوداء، وشظايا الفخار، نُتَف الصُّوف، وروث الإبل، الآثار على الرمال الناتجة عن أخاديد المطر

وأوتاد الخيمة. لقد كان الخراب (الطلل) الذي خلفته القبيلة (غالبًا ما كانت قبيلة حبيبة الشاعر) هو ما يذكّر الشاعر بخسارته العاطفية الماضية. كانت هذه المشاهد الصامتة تلهم إنتاج أنغام معذّبة عن الحب والحزن. وخدمت المقدمة البصرية كخلفية عاطفية ينبثق منها الشعر ويعبر عن انطلاقه العاطفي. كان الشاعر الذي خلق ذلك المزاج المقصود يأمل أن يستحضر طلباً للانطلاق واستجابة مصممة مسبقاً من قارئه وجمهوره.

من خلال الإشارات المرئية المألوفة، كانت القصائد شخصية للغاية حيث أن التذكّر أخذ أشكالاً متباينة وصنع صوراً مختلفة. فعلى سبيل المثال، ذكّرت الليلة الآرقة الشاعر بلحظاته السعيدة مع حبيبته الضائعة، وأثارت الفرش المتغضنة ذكرى تغيير مزاجها وعاطفتها، وأثار غيابها ذكرى مشهد رحيلها مع أفراد قبيلتها في هودجها الغني بالتطريز، وردد صوت الحمامة الحزين شيب النظرات التائقة إلى الشباب المنصرم. هذه المواضيع والمواضيع المتفرعة منها تتكرر من قصيدة إلى أخرى مع تغيرات طفيفة وإجلال طقسي، وقد تطلبت كل منهما تكويناً جديداً وفقاً لمنطق الحزن الخفي المكتشف حديثاً، وكان كل إدراك جديد للخسارة يولد قصيدة جديدة في ظرفها، ولونها، وشخصيتها.

تم نقل الفروق الدقيقة في كل صورة وصفية مختلفة، معزولة على ما يبدو، ولكنها معادة ومنظومة في قلادة من التشبيهات. يمكن مقارنة فم الحبيبة بالنبيذ الطازج كمجرى الماء البارد، وعينيها بعقيق الجزع الأبيض، وحسنها بالغزالة؛ وتلك الصور التي أثارتها أمطار الربيع، والجداول الجارية، والمروج المزهرة، والحيوانات الصحراوية التي تعيش في هدوء مثالي، تكتسح بفيض من العاطفة التي تتغير باستمرار ولكنها ترفض أن تعلق وتبقى. تم ضبط كل هذه الصور الذهنية

والعواطف الفياضة على خلفية الصحراء الجافة الخاوية والصامتة، وبرحيل المحبوب، تُرك الشاعر لوحده. لقد كان بمفرده في رحلة تميزت بأسراب من الجراد في جو من الحرارة، وسماع نداء الموت من كل بومة في الليل. رؤية الجِمال المنهكة، والارتباك والرعب الناجم عن مشاهدة السراب، ثم وبحلول الليل، كان الظلام يلف صورة الخيّال المنفرد بنفسه.

غالبًا ما تتخذ الحركة الأخيرة للقصيدة شكل أغنية النبيذ، حيث يبتعد الكاتب عن رحلته الموحشة ليتباهى بحالة ذهنية أكثر استقراراً. تقدّم الفتاة المغنية أو القينة الخمر كتعزية للحب المفقود، وكلما زاد استهلاك الشاعر للخمر، زادت قدرته على إعلان مدى تجاوزه لخسارته الماضية، وكلما زادت مرات إعلانه، كلما زاد تصديقه لنفسه. كان هذا التناقض الباخوسي في قلب القصيدة، وصار الكثير من النسيب الآن مجرد تذكر، وصار الإنكار يطارد القصيدة.

غالبًا ما كانت التضحية بالناقة هي المركز الدراماتيكي لحركة التفاخر. كانت الناقة، التي تميزت عن نظيرها الذكر الأكثر إرهاقاً، تحظى بتقدير كبير في المجتمع البدوي بسبب تعدد استعمالاتها. كانت سريعة الخطى وتقدّم الحليب الحلو، وغالباً ما تغسل الأمهات البدويات أطفالهن ببولها. كان حتى هدفاً للتضحية الطقوسية. في حال عاشت أطول من مالكها، كانت تربط بقبره وتترك لتموت، ونقرأ في معلقةلبيد:

تأوِي إلى الأَطْنابِ كلُّ رذيّةٍ مِثْلُ البَلِيّةِ قَالصُ أهدَامُها

يقول: وتأوي إلى أطناب بيتي كل مسكينة ضعيفة قصيرة الثياب الخلقة التي عليها لما بها من الفقر والمسكنة، ثم شبهها بالبليّة وهي الناقة التي تشدّ على قبر صاحبها حتى تموت، في قلة تصرفها وعجزها عن الكسب وامتناع الرزق منها.

بسبب الدور الرمزي للناقة في حياة القبيلة على وجه التحديد كان نادراً ما يذكر اسمها الصحيح في الشعر الجاهلي، لكنها ظهرت بشكل مستمر كما هو الحال مع حصان الشاعر (أو الفرس)، في مجموعة واسعة من النعوت المترادفة والمرادفات.

في مشهد التضحية بالناقة والذي يحدث عادة قرب نهاية الجزء المتعلق بالرحيل (السفر)، لا يقدم الحيوان لأي إله أو روح، بل للقبيلة نفسها، كرمز للتلاحم والوفرة.

ربما كان لبيد (560- 661) ، الأكثر شعراً والأكثر حكمة من شعراء ما قبل الإسلام، كان يمنح اللحم للفقراء، وكان امرو القيس (526- 565؟) لعوباً للغاية لأنه حوّل المشهد إلى لعبة مشوقة حيث تتقاذف اللحم فتيات صغيرات. من ناحية أخرى، لم يضحّ طرفة (543- 569)، أكثر شعراء الجاهلية السبع نذالة، بجمله الخاص بل بجمل «رجل العصي العجوز»، مما أثار غضب القبيلة. ويبدو أن «التضحية مضت على نحو خاطئ»، وكان تبّجح طرفة الذي تلا ذلك يشوبه القلق من أن يتعرض للتحريف، وتشوه سمعته:

وَلا تَجْعَلِيْنِي كَأَمْرِىءٍ لَيْسَ هَمُّهُ كَهَمِّي ولا يُغْنِي غَنَائِي ومَشْهَدِي

تبادل التباهي والسخرية بين القبائل المتخاصمة يعكس تأملاً شائعاً وساخراً حول قدر وعبثّية البشرية والصراعات الشخصية في المجتمع القبلي، إلى جانب العداء المضطرب على ما يبدو، كان هناك شك في أن كل من الحرب والولاء القبلي المطلوب ليسا شخصيين على الإطلاق، بل أحداث يحددها ويقودها القدر، فالقدر يحدّد توقيت الجميع المخصص للقتال، أو الفوز، أو الخسارة والموت. مع اشتداد حدة المعركة، يبدأ هرم المجتمع القبلي وأخلاقيات الانتقام في الانهيار. وفي

لحظة الموت، ينظر الشاعر/ المحارب في عيني عدوه القتيل، حيث يرى انعكاس صورته.

من بين شعراء ما قبل الإسلام، ربما كان زهير (520- 609) الأفضل في تقديم المروءة (الرجولة). كان دقيقاً، واضح الصوت، مقتضباً، والأكثر حماسة من الشعراء السبعة، وكان يسمى أيضا زهير عبد الشعر. وقد كتب قصيدته العظيمة ومعلقته بعد توقف الحرب بين قبيلتي عبس وذبيان (التي يعتقد أنها استمرت أربعين عاماً). كمتحدث باسم قبيلة غطفان، أشاد بصانعي السلام، هرم والحارث(1). ووصف الطقوس الدائرة حول الكعبة وأداء اليمين:

فَأَقْسَمْتُ بِالْبَيْتِ الذِّي طَافَ حَوْلَهُ   رِجَالٌ بَنَــوْهُ مِنْ قُرَيْشٍ وَجُرْهُــمِ

وتحدث بقوة ضد أهوال الحرب، وقدم سلسلة من الأقوال الحكمّية، بحركات متوازنة متمهلة. أولئك الذين يفون بوعدهم ينجون من اللوم:

وَمَنْ يوفِ لا يُذْمم وَمَنْ يهد قَلْبهُ   إِلَى مُطْمَئِــنِّ البِـرّ لا يَتَجَمْجَــمِ

أولئك الذين يرتجفون من كل أسباب الموت المحتملة، يسقطون في طريقهم:

وَمَنْ هَابَ أَسْبَابَ المَنَايَا يَنَلْنَـهُ   وَإِنْ يَرْقَ أَسْبَابَ السَّمَاءِ بِسُلَّمِ

وكذلك:

وَمَنْ يَجْعَلِ المَعْرُوفَ فِي غَيْرِ أَهْلِهِ   يَكُـنْ حَمْـدُهُ ذَمّـاً عَلَـيْهِ وَيَنْـدَمِ

ملتزمين بأخلاقيات البقاء القبلية والاستقامة الأخلاقية، استخدم شعراء ما قبل الإسلام القصيدة للاحتفال بالنسيج الاجتماعي الحساس للحياة البدوية. قد يفسر هذا الجانب المظلم والأكثر إفراطا في الشعر الجاهلي. مراراً وتكراراً، وخاصة في موضوعة الرحيل، يقدم الشاعر-المحارب نفسه ليس فقط كزعيم للعشيرة ولكن أيضا كمتمرد ومثير للمشاكل، وشتّام، ورجل هارب أو ضمن عصابة من الخارجين

عن القانون. وعندما سيطر الانحراف على القصيدة، صارت لدينا قصيدة الصعاليك (قطاع الطرق). في الواقع، تكمن حيوية القصيدة في دمج عناصر تشبه ما يميز أفراد العصابات. ومن الأمثلة الجيدة على ذلك حياة وشعر امرو القيس الذي طردته عائلته المالكة لقيامه بكتابة الشعر، وعاش هارباً فقيراً معظم حياته، وصوّرت رحلته الليلية، «مشهد الذئب»، ووصفَ فراش زوجة رجل آخر، ما يعكس حياة نسخة قديمة من الشاعر البوهيمي الحديث في عصر التمرد.

وبغض النظر عن روح القصيدة المتمردة، عاشت القدرية العميقة في قلبها، وبينما يتم التأكيد على تفاخر الشاعر غالباً أكثر منه حين يواجه الموت. كان التفاخر الشعري شهادة على تمجيد الشاعر البطل، الذي سيختتم قصيدته متفاخراً بقدراته الغنائية والقتالية. في النهاية، عبرت الذاكرة الشعرية عن اعتراف شخصي وكذلك عن خرافات قبليّة، على عكس الشعر الحديث، الذي غالبًا ما تقاتل فيه المتناقضات بعضها البعض، سمحت سيولة القصيدة بسماع صوت الفرد وصوت الجماعة، كما هو الحال في شعر لبيد،وكانت المفاخرة الشخصية مترافقة مع الثناء المفرط على العشيرة.

***

(*) الفصل الرابع من كتاب «تاريخ اللغة العربية الثقافي»، للباحثة الصينية شارون غو، دار ماكفرلاند، 2014.

(1) الحارث بن عوف المرّي وهرم بن سنان.

■■■

حوار الثقافات في الغرب الإسلامي

سعد بوفلاقة*

إن الحوار بين الثقافات أو الحضارات أو الديانات المختلفة يدخل في إطار وجوب أن يخاطب الإنسان أخاه الإنسان من أجل التعارف والتعاون، واحترام الإنسان لرأي الغير، ومعتقداته، وعاداته وتقاليده إلى غير ذلك.

لقد ساهم الحوار البنّاء في التقدم، وكانت نتائج غياب الحوار مأساوية، وإن الاختلاف بين الناس والشعوب حكمة إلهية ونعمة من نعمه للبشر من أجل أن تكون هذه الدنيا أجمل وأعمق تفكيراً وإحساساً، فشكر الإنسان لخالقه، هو أن يقيم هذا الإنسان حواراً مع من يختلف معه.(1)

لقد كان الحوار دائماً المبدأ الأساسي في معاملة المسلم لغيره في الغرب الإسلامي، إنه حوار يقوم على المجادلة بالتي هي أحسن، وعلى الإقناع بالمنطق السليم الذي لا يستسيغ الربط بين الثقافة أو الحضارة والصدام، لأن الصدام يجب ألا يكون مبادرة المسلم، فهو يؤدي إلى الدماء والدمار، بينما الثقافة والحضارة معناهما تهذيب الأخلاق، وتقويم السلوك، والسلام والعمران.(2)

من أجل ذلك كله أردنا في هذا البحث أن نقدم عينات من حوار الثقافات في الغرب الإسلامي.

سفارة يحيي الغزال إلى شمال أووربا ودوره في حوار الثقافات

كان يحي بن الحكم (ت 250 هـ/ 864 م) الملقب بالغزال لجماله، فقد كان جميلاً في شبابه، وسيما في كهولته، وعمر طويلاً حتى أدرك خمسة من الأمراء

الأمويين بالأندلس، هم: عبد الرحمن الداخل (138/ 172 هـ)، وابنه هشام (172/ 180 هـ)، والحكم الربضي (180/ 206 هـ)، وعبد الرحمن بن الحكم (206/ 238 هـ)، ومحمد بن عبد الرحمن (238/ 273 هـ)، وقد ذكر الغزال ذلك في أرجوزته التاريخية، حيث قال:[3]

أَدْرَكْتُ بالمصْرِ مُلوكـاً أرْبَعَـهْ وخامِساً هَذا الّذِي نَحْنُ مَعَهْ

والمعلومات التي بين أيدينا عن صباه وفتوته قليلة جداً، وما وصلنا منها تصفه بأنه كان شاباً ذكياً، ملازماً لحلقات المؤدبين والعلماء في قرطبة، وذكر ابن دحية أنه عمر حتى قارب المائة، وقيل أربى عليها[4]. وكان شاعراً محسناً ومحدثاً بارعاً، وعارفاً بمداراة الناس واستئلافهم، له خاطر حاد، وبديهة سريعة، وتمرس بأساليب الدخول والخروج من كل باب من أبواب الكلام[5]، وبسبب هذه الصفات التي كان يتحلى بها أرسله الأمير عبد الرحمن الأوسط (206/ 238 هـ) رابع الأمراء الأمويين في الأندلس في سفارتين على الأقل، إحداهما إلى القسطنطينية[6] ويبدو أن سفارته إلى القسطنطينية كانت في أيام ملك الروم ثيوفيلوس (829/ 842م)[7]، أما سفارة يحيي الغزال التي تحدث عنها كثيراً، والتي فصل المؤرخون أخبارها، فهي سفارته إلى شمالي أوروبا: إلى بلاد الدانمارك أو جزيرة إيرلندة إحدى الجزر البريطانية.

ويرى المستشرق الفرنسي ليفي بروڤنسال (ت 1956 م) أن سفارة الغزال «كانت إلى بلاد البيزنطيين في القسطنطينية وليس له سفارة إلى شمال أوروبا»[8] غير أن يحيي الغزال نفسه يذكر هذه السفارة إلى الدانمارك أو إلى جزيرة إيرلندة[9]، وقد علق شوقي ضيف على هذه المسألة، قائلا: «والحقيقة أنه أرسل إلى النورمان الشماليين من بلاد الدانمارك»[10]. ويؤيد هذا ابن دحية ضمنياً في التفصيلات التي

أوردها عن الرحلة[11]، ولم يشك بصحة قصة هذه السفارة المستشرق الهولندي دوزي[12]، وكذلك إحسان عباس حيث يرى «أن ثمة سفارتين للغزال إحداهما لدى ملك الروم في القسطنطينية، والأخرى لدى ملك النورمان»[13]. وقد اعتمد هذا الرأي أيضا الدكتور محمد رضوان الداية[14]، وأكد ذلك محمد عبد الله عنان، حيث أشار إلى أن الغزال أوفد في سفارتين مختلفتين إحداهما إلى القسطنطينية والأخرى إلى الدانمارك[15]، أما سبب سفارة يحي الغزال إلى الدانمارك، فكان في إطار الحوار بين عبدالرحمن الأوسط (الثاني) بن الحكم، رابع الأمراء المتوارثين في الأندلس من 206 إلى 238 للهجرة (822 - 852م) وبين ملك النورمان (المجوس) في شمالي أوربة، وذلك بالاستناد إلى الوقائع الصريحة الواردة في كتاب «المطرب» لابن دحية، حيث قال: «ولما وفد على السلطان عبد الرحمن رسل ملك المجوس تطلب الصلح بعد خروجهم من إشبيلية[16]، وإيقاعهم بجهاتها ثم هزيمتهم بها، وقتل قائد الأسطول فيها، رأى عبد الرحمن أن يراجعهم بقبول ذلك، فأمر يحي بن الحكم الغزالَ أن يمشي في رسالته مع رسل ملكهم، لما كان الغزال عليه من حدة الخطر، وبديهة الرأي، وحسن الجواب، والنجدة والإقدام، والدخول والخروج من كل باب، وصحبته يحي بن حبيب، فنهض إلى مدينة شلب[17]، وقد أنشئ لهما مرآب حسن كامل الآلة، وروجع ملك المجوس على رسالته، وكوفئ على هديته، ومشى رسول ملكهم في مرآبهم، الذي جاءوا فيه مع مرآب الغزال، فلما حاذوا الطرف الأعظم[18] الداخل في البحر الذي هو حد الأندلس في آخر الغرب، وهو الجبل المعروف بألوية هاج عليهم البحر، وعصفت بهم ريح شديدة، فقال يحي الغزال:[19]

قــالَ لــي يحــي وصِــرْ نـا بَـيْنَ مَـوْجٍ كالجبـالِ

وتَوَلَّتْنــــا رِيـــــاحٌ مِــنْ دَبُــورٍ وشِــمَالِ

شَــقَّتِ القَلْعَــيْن وانــْ ـبَتَّتْ عُرا تلـكَ الحِبَـالِ

فَرَأيْنـا المـوْتَ رَأْيَ الـْ ـعَيْنِ حـالاً بَعْـدَ حـالِ

ولم يَكُــنْ للقَــوْمِ فينــا يــا رفيقــي رَأْسُ مَــالِ

ثم إن الغزال سلم من هول تلك البحار وركوب الأخطار، ووصل إلى بلاد المجوس (في خبر طويل)... فأمر لهم الملك بمنزل حسن من منازلهم، وأخرج إليهم من يلقاهم، واحتفل المجوس لرؤيتهم. فرأوا العجب العجيب من أشكالهم وأزيائهم... وأقاموا يومهم ذلك، واستدعاهم الملك بعد يومين إلى رؤيته... وقام يحي الغزال ماثلا بين يدي الملك، وألقى كلمة، فلما فسّر الترجمان ما قاله، أعظم الملك الكلام، وقال: هذا حكيم من حكماء القوم وداهية من دهاتهم... ثم دفع يحي الغزال إلى ملك المجوس آتاب السلطان عبد الرحمن، وقرئ عليه الكتاب، وفسّر له، فاستحسنه، وأخذه في يده، فرفعه، ثم وضعه في حجره».[20]

ويبدو من خلال النص السالف الذكر أن الأندلسيين كانوا متّصفين بأم فضائل المدنية، فضيلة التسامح المطلق والحوار والتفاعل مع جميع العناصر البشرية لدرجة أثارت إعجاب الأعداء قبل الأصدقاء على نحو ما ذهب إليه ملك المجوس. وأنهم مارسوا الحوار طوال عصور المسلمين في الأندلس في أزمة السلم وأزمنة الحرب، وبين المنتصرين والمهزومين إلا في حالات قليلة شاذة. وقد علق على هذا النص عمر فروخ، فقال: ولنا هنا من تاريخ الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس جوانب بارزة، منها:

أ- مكانة ملوك الأندلس في العالم الوسيط.

ب- محاولة أهل اسكندينافية (الدانمارك وما وراءها شمالاً) أن يهاجروا جنوباً

إلى بلاد دافئة، من أجل ذلك كانت هجمتهم على مدينة أشبيلية في أول شهور سنة 230 للهجرة.

ج- اتساع نطاق اللغة العربية ووجود تراجمة يعرفون اللغتين الاسكندينافية والعربية في بلاط الأندلس وفي بلاط ملك المجوس (وسيلة حوار الحضارات والثقافات متوفرة لدى الطرفين). وفي النص جملة تلفت النظر، ولا أدري حال مجيئها على قلم ابن دحية (ت 633 هـ / 1236 م)، هي: فقالت (امرأة ملك المجوس) لترجمانها، (وردت الكلمة مرتين لترجمانها، ومرتين للترجمان).

د- وسواء علينا أكان الترجمان عربياً يعرف اللغة الشمالية أم كان شمالياً يعرف اللغة العربية أم كان غير مسلم يعرف اللغتين، فإن معنى هذا أن اللغة العربية كانت - منذ ذلك الحين - لغة عالمية في ذلك الجزء من أوربة، أما في المشرق فإن اللغة العربية كانت قد أصبحت لغة عالمية منذ مطلع الخلافة الأموية في أواسط القرن الأول للهجرة (أواسط القرن السابع الميلادي).[21]

حوار ووئام بين العناصر والأديان

لقد كان المجتمع الأندلسي - بعد الفتح - مؤلفاً من عناصر بشرية شتى، وهم: العرب، والبربر، والنصارى، واليهود، والصقالبة، والمستعربون، والمستعجمون، والغجر... وغيرهم، وسنحاول فيما يأتي، اختصار دور بعض هذه العناصر، في الحوار والوئام، وفي نقل الثقافة والحضارة الأندلسية إلى الغرب المسيحي.

أ- النصارى:

كان النصارى إبان الفتح الإسلامي يؤلفون أغلب سكان إسبانية، وكانوا على جانب من الانتظام أكثر مما كانوا عليه في بقعة إسلامية أخرى، وقد جرى بينهم وبين الفاتحين من الاختلاط والتأثير المتبادل الطويل ما لم يجر مثله في أي صقع

إسلامي آخر. وقد أظهر الإسلام تجاههم كثيراً من التسامح على خلاف ما عاملوا به العرب الفاتحين عندما زال سلطان الإسلام من تلك البلاد[22].

وتكثر الأدلة على التسامح العظيم الذي أبداه المسلمون نحو نصارى الأندلس، فقد تركوا لهم حرية العقيدة والتعبد منذ الفتح الإسلامي، وظل العهد الذي أخذه عبد العزيز بن موسى بن نصير على نفسه قبلهم من حرية العبادة والحفاظ على معابدهم قائماً طوال عصور المسلمين في الأندلس، فقد كانوا يرحمون الضعفاء ويترفّقون بالمغلوبين، ويقفون عند شروطهم معهم، وما إلي ذلك من الخلال التي اقتبستها الأمم النصرانية بأوربة مؤخراً[23] ومن مظاهر هذا التسامح والوئام بين العناصر والأديان في الغرب الإسلامي، وهو يدعو للإعجاب، المثال الذي يقدمه أولاغي المؤرخ الإسباني من قرطبة، فيقول: «نخلال النصف الأول من القرن التاسع كانت أقلية مسيحية مهمة تعيش في قرطبة وتمارس عبادتها بحرية كاملة»[24]. ويستشهد بما كتبه القديس «يلوج»، وكان مسيحياً متعصّباً عايش تلك الفترة، فهو يقول: «نعيش بينهم دون أن نتعرّض إلى أي مضايقات، في ما يتعلق بمعتقدنا»[25] ويتابع أولاغي: «وبالفعل فإن كنائسهم حافظت على أبراجها وأجراسها، وتوجد محتويات هذه الكنائس، وأثني عشر ديراً في محيط المدينة»[26]. «وكذلك تمتع المسيحيون بامتياز المحافظة على حاكم مستقل، كان كونتاً أو قاضياً يدعى: الرقيب، وكان حرس الأمير من الطائفة المسيحية. ولعب هذا الحرس دوراً هاماً في السياسة الإسلامية، واحتل عدد من الأرثوذكس مناصب هامة في الدولة»[27] وخاصة في أيام عبد الرحمن الناصر والحكم المستنصر، فقد كان من بين النصارى وزراء وكتّاب وأطباء وسفراء[28] لا غرابة، إذن، في أن يرضى المسيحيون في الأندلس بالنظام الإسلامي الجديد، وأن يشعروا بالسعادة في ظله،

ولعل من أسطع الأدلة على رضاهم عن حكامهم الجدد «أن ثورة دينية واحدة لم تحدث في خلال القرن الثامن الميلادي».(29)

لقد بهرت الثقافة الإسلامية جماعة المسيحيين الذين عاشوا في آنف المسلمين، فقلدوهم في كثير من مظاهر ثقافتهم، فاتخذوا أزياءهم ولغتهم ونمط حياتهم في كثير من الأحيان، برغم احتفاظهم بدينهم، وقد برز من شعراء النصرانية بالعربية في الأندلس ابن المرعزى الإشبيلي(30) شاعر المعتمد بن عباد.(31)

ب - اليهود:

وكذلك فقد كان العنصر اليهودي كبيرا في الأندلس، وقد استقبل اليهود الفاتحين المسلمين كمحررين، لأن القوط كانوا يسومون اليهود أنواع العذاب، فكان «ملوكهم يعاملونهم نفس السوء الذي يعاملهم به أهل سائر البلدان النصرانية في أوربة، بل إن العامة كانت تعاملهم بمنتهى القسوة، وكان القائمون على الكنيسة وحكام الدولة ينهبون ويتلقون أموالهم بلا حياء ولا رحمة»(32). ولهذا فقد كان إحساس اليهود صادقاً عندما توقعوا خيراً على أيدي المسلمين الفاتحين، فقدموا لهم المساعدة، وقد كان تأثير الثقافة العربية الإسلامية في اليهود واضحاً وجلياً، وقد لعبوا دوراً هاماً في الأحوال السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، حيث تمتع كثير منهم بالجاه والمناصب السامية، وقد تولى ثلاثة من اليهود الوزارة في الأندلس على الأقل، «ولعل أولهم الوزير الشاعر الكاتب حسداي بن يوسف بن حسداي، وكان وزيراً للمستعين أحد الملوك الأمويين الذين عاشوا زمن الفتنة، وقد تولى المستعين إمرة الخلافة مرتين خلال سنتي 400 هـ و407 هـ، ولقّب حسداي نفسه بأبي الفضل بعد أن صار وزيراً، وله شعر جميل يذهب في بعضه إلى صور زاهية، ويعمد في البعض الآخر إلى الصنعة البديعية الغالية.(33)

والوزير اليهودي الثاني الذي تولى الوزارة في الأندلس هو ابن نغرالة[34]، وذكره المقري تحت اسم نغدلة، والأول هو الأصوب، وقد تولى الوزارة في غرناطة لباديس بن حبوس الذي ولي أمرها سنة (429 هـ) بعد أبيه، وجعل من ابن نغرالة وزيراً له، ولكن ابن نغرالة لم ينس أنه يهودي ولم يكن أميناً للمنصب الذي وكل إليه أو أهلاً للثقة التي وضعت فيه، فأخذ يقرب قومه ويكيد للمسلمين ويوقع بهم[35] ولم يعزل باديس الوزير اليهودي حتى تولى الناس بأنفسهم إزاحته بثورة اهتزت لها جنبات غرناطة سنة (459 هـ).[36]

ومن الشعراء الوزراء اليهود أيضاً إبراهيم بن سهل الإسرائيلي الذي كان شعره مثالاً للرقة، وموشحاته نموذجاً لأناقة هذا الفن وطرافته.[37]

ومن اليهود الشعراء الذين هيأ لهم التسامح وحوار الثقافات والأديان في المجتمع الأندلسي الظهور والنجاح إلياس بن مدور الطبيب الذي عاش في صدر القرن الخامس الهجري في منطقة أشبيلية[38]. ومنهم أيضاً إسحاق بن شمعون القرطبي الذي برع في الموسيقى، وظل ملازماً ابن باجة الفيلسوف لفترة طويلة، وكان حسن العزف، رقيق الشعر[39]. وكان منهم أيضاً يهوذا بن ليفي الطليطلي، المتوفى سنة 537 هـ، الذي يذكره العرب باسم أبي الحسين، وقد اشتهر في نظم أشعاره في قوالب وموضوعات عربية.[40]

ومن الشعراء اليهود أيضاً الذين لمع نجمهم في عالم الأدب من شعر ونثر موسى بن عزرا المتوفى سنة 532 هـ. وهو شاعر يهودي من أهل غرناطة، له ديوان شعر، وله كتاب آخر اسمه «المحاورة والمذاكرة»، ضاع أصله العربي، ولم تبق لنا إلا ترجمته العبرية، وهو رسالة في فن الكتابة، وتاريخ شعراء اليهود من أهل الأندلس وآثارهم، كما له أيضا كتاب قيم للغاية هو «الحديقة في معنى المجاز والحقيقة».[41]

بالإضافة إلى هؤلاء الشعراء اليهود الذين نبغوا بالعربية في المجتمع الأندلسي المتسامح، فإننا نجد من بينهم بعض الشاعرات مثل قسمونة بنت إسماعيل اليهودي التي ذكرها المقري بين مجموعة من شعراء اليهود، ثم قال عنها: «وكان أبوها شاعراً، واعتنى بتأديبها، وربما صنع من الموشحة قسماً فأتمتها هي بقسم آخر»(42). انشد أبوها ذات يوم، هذا البيت من الشعر:

لـي صـاحبٌ ذو بهجـة قـد قابلـت نعمـى بظلـم واسـتحلّت حرمهـا

ثم قال لها: أجيزي، ففكرت الشاعرة غير كثير، وقالت:(43)

كالشـمس منهـا البـدر يقـبس نـوره أبـداً ويكسـف بعـد ذلـك جرمهـا

فلما سمع أبوها إجازتها قام كالمختبل، وضمها إلى صدره، وقبل رأسها، ثم قال: «أنت والعشر كلمات أشعر مني»(44). يشير بذلك إلى الوصايا العشر التي يؤمن اليهود بها، ويقسمون بها(45)، أو هي كلمات البيت التي قالتها، لأنها عشر(46)

ج- الصقالبة:

وهناك طبقة اجتماعية أخرى ظهرت في المجتمع الأندلسي الإسلامي، لعبت دوراً سياسياً واجتماعياً واقتصادياً هاماً، ولا سيما في قرطبة «وهم أولئك الموالي المنحدرون من أصل أجنبي، الذين كان يسميهم العرب الصقالبة. وهذه التسمية التي كانت تدلّ على الشعوب التي كانت تقطن الأراضي الممتدة بين الآستانة وبلاد المجر بدأت تأخذ معنى خاصاً في إسبانية. ويظهر أنها كانت تشمل في الأندلس الأسرى الذين كانت تأسرهم الجيوش الجرمانية ثم تأتي بهم، فتبيعهم إلى مسلمي إسبانية. ولكن في عصر ابن حوقل (الذي زار الأندلس في القرن الرابع الهجري) كان يقصد بهذه التسمية (الصقالبة) جميع العبيد الأجانب الأوربيين الذين دخلوا في عداد جنود الخليفة، أو أنهم قبلوا للقيام بخدمات في البلاط»(47)،

وقد أخذ عددهم في الازدياد بسرعة حتى بلغوا حين وفاة عبد الرحمن الناصر سنة (350 هـ) ثلاثة آلاف وسبعمائة وخمسين من الفتيان وستة آلاف وسبعمائة وخمسين من النساء(48). وقد اعتنق كثير من هؤلاء الصقالبة الإسلام، واستطاع فريق منهم أن يتحرّر من العبودية، ويشغل مكاناً لائقاً في الحياة الاجتماعية، ومنهم من استطاع أن يكون ثروات طائلة، ويمتلك العبيد، والأراضي الشاسعة، ونرى الكثير منهم قد وصل إلى مناصب الرئاسة في الدولة.(49)

وقد تهذبت طباعهم بالاحتكاك بالحضارة الأندلسية، فنبغ من بينهم بعض الأدباء والشعراء والمؤلفين من أمثال حبيب الصقلي من صقالبة هشام المؤيد، وقد وصف بالأدب، كما أنه قد ألف كتابا يعدّد فيه مناقب الصقالبة سماه «كتاب الاستظهار والمغالبة على من أنكر فضائل الصقالبة»، وذكر فيه جملة من أشعارهم وأخبارهم ونوادرهم.(50)

د- المستعربون

يعدّ المستعربون من أهم العناصر التي عملت على نقل حضارة الأندلس وثقافتها إلى أوربا، وساهمت مساهمة فعالة في حوار الثقافات بين الغرب الإسلامي والغرب المسيحي، وهم النصارى واليهود الذين كانوا يمارسون في الأندلس أشغالاً علمية وعملية مختلفة، ربما أهلت بعضهم إلى أن يصبحوا من ذوي النفوذ، وكانوا ينتقلون بين الأقاليم الإسلامية والمسيحية، وقد هاجر عدد كبير إلى الإمارات المسيحية في فترات تقوية الوجود الإسلامي في الأندلس، وبخاصة أيام حكم المرابطين والموحدين(51). ونقلوا معهم الثقافة العربية الإسلامية إلى تلك الإمارات.

وقد ذكر ذلك الكاتب والمؤرخ ألبرتو القرطبي بقوله: «إن إخواني في الدين يجدون لذة كبرى في قراءة شعر العرب وحكاياتهم، ويقبلون على دراسة مذاهب

أهل الدين والفلاسفة... ليردوا عليها حيناً ولينقدوها مرة أخرى. ولا أحد ينكر عليهم الإعجاب بالأسلوب الجميل. وأين تجد الآن واحداً من غير رجال الدين يعكف على دراسة كتابات الحواريين وآثار الأنبياء والرسل؟». ويتابع قائلاً: «يا للفخر، إن أكثر الموهوبين من الشباب المسيحي يتقنون اللغة العربية، ويقبلون على آدابها في نهم، كما يجيدون استعمال ليونتها وتقويمها على الأسس الصحيحة عندما يكثر اللحن على ألسنة الآخرين. وهم ينفقون أموالاً طائلة في جمع كتبها، بل هم منظمون في الشعر العربي ما يفوق شعر العرب أنفسهم فناً وجمالاً».[52]

هـ- المستعجمون

لم يكن دور المستعجمين بأقل مما نهض به المستعربون، وكانوا في مرحلة أولى يمثلون الأسبان الذين يعرفون العربية ويكتبونها بالإسبانية، ثم يمثلون وهم من العرب الذين بقوا في إسبانية يتكلمون الموريسكسة Moriscos الإسبانية ويكتبونها بالعربية إلى أن تم إخراجهم من الأندلس سنة 1614م. وكان هؤلاء المستعجمون ذوي ثقافة أهلتهم إلى أن يؤلّفوا في مختلف العلوم ويقولوا الشعر في موضوعات دينيّة، متّخذين له قالب مقطوعات قائما على نظام متأثر بنظام الموشحات والأزجال... وكان من أبرز الرومانش Romances شعراؤهم محمد الطرطوشي، وإبراهيم البلغاوي، ومحمد ربضان.[53]

و- الغجر

حاول الغجر أخذ مكان المستعجمين في الوظائف والمهن التي كانوا يقومون بها، ومنها الموسيقى والغناء والرقص. كذلك حاول بعض الأسبان والبرتغاليين الذين كانوا يتنقلون في المناطق المختلفة ترديد الألحان والأناشيد على طريقة الموريسكيين.[54]

ولولا حوار الثقافات والأديان الذي كان محترماً في مجتمع لم يعرف التعصب الديني من جانب المسلمين طوال حكمهم في الغرب الإسلامي، لما استطاع هؤلاء «الذمّيون» أن يعيشوا الأمن والاستقرار، ويتمتعوا بحرية العقيدة والتعبد منذ الفتح الإسلامي لأيبيرية.

ابن رشد ودوره في حوار الثقافات

ليس في تاريخ الفكر الإنساني مفكر ترك على التفكير الغربي (الأوروبي) أثراً مثل أثر ابن رشد، ولا أستثني أرسطو، فإن فلسفة أرسطو نفسها لم تكن تفهم في مطلع العصور الحديثة إلا من خلال شروح ابن رشد عليها. وحسبك أن تعرف أن الفكر الأوروبي قد خضع لأثر فلسفة ابن رشد أربعة قرون كاملة متوالية: كان الفكر الأوروبي قرنين كاملين يذهب مذهب ابن رشد ثم جاء قرنان كاملان أيضاً نصبت الكنيسة الكاثوليكية في أثنائهما لابن رشد عداءً شديداً، ومع ذلك فإننا نتبيّن في الفكر الأوروبي إلى اليوم ملامح من فلسفة ابن رشد، وإن كان هؤلاء المفكرون لا يقولون إنهم أخذوا من ابن رشد.

كان ابن رشد يرى أن الفلسفة شيء وأن الدين شيء آخر. ولو كان الدين هو الفلسفة لما كان لهما اسمان ولكانا باسم واحد، غير أن ابن رشد قال إن المرء محتاج إلى الدين (وهو السلوك العملي في الحياة الدنيا ليعيش الفرد والمجتمع سعيدين نافعين) ثم هو محتاج أيضاً إلى الفلسفة (وهي التفكير النظري في المدارك العامة). وبينما نجد الدين - كما يقول ابن رشد أيضاً - فرضاً على جميع الناس، نجد الفلسفة خاصة بطبقة منهم بلغ أفرادها من الاستعداد العقلي مبلغا يمكنهم من البحث النظري دون أن يضرّ بحياتهم العملية. هذا الأخذ الكامل بما يوحيه الدين إلى جانب الأخذ المتفاوت من الفلسفة (بمقدار يحتاج إليه كل فرد بحسب استعداده العقلي) قد سماه ابن رشد «الجمع بين الحكمة» (الفلسفة) والشريعة (الدين). ثم جاء

نفر من الغربيين ومن العرب فسموا هذا «الجمع» توفيقاً، تسمية خاطئة.

ولقد كان للمغرب - ولحكم الموحدين في المغرب - أثر في هذه الحركة الفكرية التي عمت العالم أكبر من الأثر الذي كان للأندلس نفسها. ومع أن ابن باجة وابن طفيل وابن رشد أندلسيون من حيث المولد، فإنهم كانوا «مغاربة» من حيث الجو الذي نشأت فيه آراؤهم ثم تطورت ثم تركت آثارها الواضحة على الفكر الأوروبي خاصة. ويحسن أن نشير إلى أن فلسفة هؤلاء لم تترك على الفكر العربي إلا أثراً ضئيلاً جداً.[55]

ابن طفيل ودوره في حوار الثقافات

كان ابن طفيل من جبابرة الفكر في العصور الوسطى (في الشرق وفي الغرب، وفي الإسلام وفي النصرانية). وقد ترك الكتاب الوحيد الذي وصل إلينا منه - وهو قصة حي بن يقظان - أثراً بالغاً في الفكر الإسلامي وفي الفكر المسيحي. أنه القصة الفلسفية الأولى (أعني الفلسفة التي عولجت في قصة من طريق الرمز، لأن التصريح بعدد من الحقائق الفلسفية - في رأي ابن طفيل، وفي رأي ابن خلدون وفي رأينا أيضاً - يتلف الوازع الاجتماعي ويبطل عمل الإصلاح حيث تكون الحاجة إلى الإصلاح). لقد نُقلت (قصة حي بن يقظان) على أنها قصة بارعة إلى عدد من اللغات ثم قلدها نفر من مشاهير رجال العلم والأدب. وتحسن الإشارة، في ذلك هنا إلى كتاب «إميل» للكاتب الفرنسي جان جاك روسو، وإلى قصة «روبنسن كروزو» للكاتب الإنكليزي دانيال ديفو، وقد حملت هذه القصة كثيرين من اليهود والنصارى على أن يلجأوا في الدين إلى ما سموه (التوفيق): أرادوا أن يحتالوا للقول بأن الفلسفة لا تخالف ما جاء في التوراة أو في الأناجيل. و(التوفيق) بهذا المعنى ليس معروفاً في الإسلام، ولقد أشار ابن رشد إلى الجمع بين الحكمة

والشريعة على ما رأينا في النص السابق.[56]

وبعد، فإن المجتمع الأندلسي، في جملته، كان مجتمع حوار وتسامح ويسر وحب، وابتعاد عن العصبية، بالرغم من اختلاف العناصر البشرية التي كوّنت المجتمع الأندلسي، كما رأينا. لقد شكلت الفسحة الأندلسية حيزاً إنسانياً ممتازاً للحوار والتفاعل بين الأديان السماوية الثلاثة، وشهدت العصر الذهبي للثقافة العبرية حين اتخذ شعراؤها وأدباؤها ومفكروها العربية أداة تعبير وتواصل وتفكير دونوا بها خير ما جادت به قرائحهم، وأن كثيرا من النصارى واليهود والصقالبة احتلوا مراكز سامية في الحكم وتبوّأوا مراتب ممتازة في الحياة العامة، فكان منهم الوزراء والشعراء والشاعرات والأطباء والمسيقيون، كما سبق ذكره، أما اليوم فإن هناك صداما بين متطرفين من كلا الطرفين الإسلامي والغربي، وعلينا أن نعمل نحن العقلاء، مسلمين وغربيين، على محاربة المتطرفين بالفكر والتقارب والسعي من أجل إشاعة العدل وجعله أساسا للعلاقات بين الأمم.

وأن حوار الثقافات والحضارات يعد أفضل السبل لمواجهة دعوة «صدام الحضارات» التي فجرها عالم السياسة الأمريكي صموئيل هنتنجتون في دارسته بالمجلة الأمريكية Foreign Affairs في صيف 1993.

وكذلك الرد بالحوار على محاولة بعض المفكرين والسياسيين الغربيين الذين وضعوا الإسلام والحضارة الإسلامية كعدو للحضارة الغربية على نحو ما كتب المستشرق المعروف برنارد لويس حول حتمية الصراع بين الإسلام والغرب (مجلة The Atlantic Monthly سبتمبر 1990م)[57]، وإن كان الحوار في حقيقة الأمر، لا يكون إلا بين ثقافات وحضارات متكافئة، وهذا الحوار غير ممكن اليوم، ما دامت الحضارة الغربية هي اللاعب الوحيد على مسرح العالم.[58]

***

■ هوامش وإحالات :

(*) د. سعد بوفلاقة، جامعة عنابة.

1- إبراهيم افتديج: مداخلة حول الاستفادة من دروس البوسنة والهرسك في الحوار، منشورة. في كتاب حوار الحضارات، ص 421.

2- د. أحمد طالب الإبراهيمي: حوار الحضارات، مقال منشور في كتاب العربي «الإسلام والغرب»، 49، 2002، ص 117.

3- ابن حيان القرطبي: المقتبس من أخبار بلد الأندلس، تح. محمود علي مكي، دار الكتاب العربي، بيروت، ص 134.

4- ابن دحية: المطرب، المطبعة الأميرية، القاهرة 1954، ص 150.

5- المصدر نفسه، ص 139 وما بعدها.

6- المقري: نفح الطيب، دار صادر، بيروت، مج 1، ص346- 347.

7- د. عمر فروخ: الغرب المسلم في إطار التاريخ الإنساني، مقال منشور في مجلة المناهل المغربية، العدد 31، ربيع الثاني، 1405هـ، ص 27.

8- ليفي بروفنسال: الإسلام في المغرب والأندلس، دار نهضة مصر، القاهرة، ص 104 وما بعدها.

9- ابن دحية: المصدر السابق، ص 144.

10- انظر، المغرب لابن سعيد، دار المعارف بمصر، ج 2، ص 57 (هامش 5).

11- انظر، ابن دحية: المصدر السابق، ص 138 وما بعدها.

12- محمد صالح البنداق: يحي بن الحكم الغزال، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ص 160.

13- إحسان عباس: تاريخ الأدب الأندلسي، عصر سيادة قرطبة، ص 115.

14 - مختارات من الشعر الأندلسي، ص 17 وما بعدها.

15- دولة الإسلام في الأندلس، ص 280- 278.

16- تقع إشبيلية في الجنوب الغربي من الأندلس، وهي عاصمة المعتمد بن عباد في عصر الطوائف.

17- شلب: مرفأ في الجنوب الغربي من الأندلس (في البرتغال اليوم)، تقع جنوبي باجة، وبينها وبين بطليوس ثلاث مراحل.

18- الطرف: الرأس قطعة من جبل داخلة في البحر.
19- ابن دحية: المصدر السابق، ص 139.
20- المصدر نفسه، ص 138 وما بعدها.
21- مجلة المناهل المغربية، العدد 31، ربيع الثاني 1405 هـ، ص 31- 32.
22- د. جودت الركابي: في الأدب الأندلسي، دار المعارف بمصر، ص 41.
23- غوساف لوبون: حضارة العرب، ص 342 . وانظر أيضاً، د. حسن أحمد النوش: التصوير الفني للحياة الاجتماعية في الشعر الأندلسي، دار الجيل، بيروت، ص 40.
24- نصر الدين البحرة: العرب لم يغزوا الأندلس، مقال منشور في مجلة التراث العربي التي تصدر عن اتحاد الكتّاب العرب بدمشق، العدد 69 ، أكتوبر 1997 ، ص 22.
25- المرجع نفسه، ص 23.
26، 27- نفسه.
28- د. محمد عبد الوهاب خلاف: قرطبة الإسلامية في القرن الخامس الهجري...، الدار التونسية للنشر، تونس 1984 ، ص 262.
29- د. حسن أحمد النوش: المرجع السابق، ص 43- 49.
30- ابن المرعزى النصراني الإشبيلي، ظهر في دولة المعتمد بن عباد، وكان من مداحيه. انظر، ابن سعيد المغربي: المغرب في حلى المغرب، ج 1، ص 269.
31- د. حسن النوش: المرجع السابق، ص 44.
32- المرجع نفسه، ص 45.
33- انظر، ابن سعيد: المصدر السابق، ج 1، ص 441.
34- انظر، لسان الدين بن الخطيب: أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام، دار المكشوف، بيروت 1956، ص 230- 233.
35- انظر، المقري: نفخ الطيب، تح. محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتّاب العربي، بيروت، ج 6، ص 56.
36- انظر، ابن عذاري: البيان المغرب، ج 3، ص 265- 276.
37- د. مصطفى الشكعة: المرجع السابق، ص 75 وما بعدها.
38- ابن سعيد: المغرب، ج 1، ص 336 . ود. مصطفى الشكعة: المرجع السابق، ص 79.

39- انظر، ابن سعيد: المصدر السابق، ج 1، ص 127.
40- ابن ثغري بردي: المنهل الصافي...، تح. أحمد يوسف نجاتي، دار الكتب المصرية، القاهرة 1956، ج 1، ص 51- 52.
41- أنخل جنثالث بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، القاهرة، ص 500.
44- المقري: نفح الطيب، تح. د. إحسان عباس، ج 3، ص 530 / 42.
45- د. مصطفى الشكعة: المرجع السابق، ص 234.
46- سعد بوفلاقة: الشعر النسوي الأندلسي، أغراضه وخصائصه الفنية، دار الفكر، بيروت، 2003، ص 185.
47- د. جودت الرآبي: في الأدب الأندلسي، ص 38- 39.
48- لسان الدين بن الخطيب: أعمال الأعلام، ص 91 . وقد اختلفت المصادر في تقدير هذا الرقم، انظر، المقري: نفح الطيب، ج 2، ص 102- 103.
49- انظر ابن حيان: المقتبس، تح. عبد الرحمن الحجي، ص 73 . ود. محمد عبد الوهاب. خلاف: قرطبة الإسلامية، ص 251.
50- انظر، المقري: نفح الطيب، ج 4، ص 81.
51- زيغريد هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة فاروق بيضون، منشورات المكتب التجاري، بيروت، ص 534. وانظر أيضاً، د. يوسف عبيد: الفنون الأندلسية وأثرها في أوربا القروسطية، الفكر اللبناني، بيروت 1993، ص 79. وانظر أيضاً، د. يوسف عبيد: ص486.
52- آنخل بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ص 485.
53- المرجع السابق، ص 510- 511.
54- المرجع نفسه، ص 525
56- د. عمر فروخ: المرجع السابق، ص 47- 55.
57- انظر، د. محمد السعيد إدريس: حوار الحضارات في ضوء العلاقات الدولة الراهنة...، مقال منشور في كتاب حوار الحضارات، ص 221- 222.
58- د. أحمد طالب الإبراهيمي: المرجع السابق، ص 212.

■■■

صورة العرب والمسلمين في رواية دون كيخوته

وفاء سامي الاستانبولي*

ازداد اهتمام دارسي الأدب المقارن في الوقت الراهن بدارسة صورة الآخر في الآداب القومية المختلفة نظراً لما تحمله تلك الصورة من دلالات إذ تعدّ مصدراً مهماً من مصادر معرفة الأنا بالآخر بما تقدمه من معلومات عن شعب أو مجتمع أجنبي، كما تسهم في تعميق فهم الذات إذ غالباً ما يقيّم الآخر بالمقارنة بالذات اتفاقاً أو اختلافاً عنها. فالصور التي تقدمها الآداب القومية عن الشعوب الأخرى «"تشكل مصدراً أساسياً من مصادر سوء التفاهم بين الأمم والدول والثقافات سواء أكان هذا إيجابياً أم سلبياً». [1]

وقد عدّ بعض علماء الأدب المقارن الصورة الأدبية التي كانت موضع اهتمامهم «ميداناً أساسياً من ميادين البحوث المقارنة كما أطلقوا على الدارسات التي تتخذ من الصورة موضوعاً لها تسمية صورولوجيا» [2] فتم نحت واستخدام هذا المصطلح للمرة الأولى سنة 1986 للدلالة على «علم دارسة الصورة الأدبية أو الصورولوجيا» [3]، وتعرف الصورة الأدبية بأنها « كل صورة ترتبط بوعي كيف ما كان حجمها، وكذا بـ«أنا» في علاقتها بـ«الآخر» وبـ«هنا» في علاقته بالـ«هناك»»، وتصبح الصورة من ثمة دالّاً بين واقعين ثقافيين كما تمثل الصورة واقعاً ثقافياً أجنبياً يكشف عبره الفرد أو الجماعة المكونة له الفضاء الإيديولوجي الذي يتموضع داخله» [4]. ما يعني أن الصورة تتشكّل من عنصرين أساسيين (الأنا والآخر) و«تنشأ عن وعي مهما كان صغيراً

بالأنا بالمقارنة مع الآخر وبهنا بالمقارنة مع مكان آخر».[5]

وقبل الشروع في دارسة صورة العرب والمسلمين في رواية دون كيخوته لسيرفانتس لابد من تحديد المنهج المتبع في دراستها؛ وهو منهج قائم على استعمال أدوات منهجية يختارها الباحث اعتماداً على طبيعة الصورة التي تنأى به عن الالتزام بمنهج نقدي محدد إذ «لا يوجد حتى الآن منهج عالمي موحد لدراسة الصورة وليس هناك مفتاح سحري وحيد يفتح كل أبوابها على مستوى التحليل النصي»[6]، ما يجعل جانب الاختيار أو الانتقاء الأجدى في دراسة مستويات النص الفنية والفكرية.

لقد وقف الأدباء والدارسون العرب على صورة الآخر (الأجنبي) في الأدب العربي كصورة الآخر الإنجليزي، وصورة الآخر الفرنسي، وصورة الآخر الصهيوني الذين قدموهم أعداء للأمة العربية وعوائق في طريق نهضتها، وإن أعجبوا ببعض من جوانب الحضارة الغربية. ولكن قلة هي الدراسات التي تناولت صورة الآخر العربي عند المستقبل الأجنبي ويذكر منها «صورة الوطن العربي في المدارس الثانوية الأمريكية»[7] لإياد القزاز، و«صورة العرب والإسلام في الكتب المدرسية الفرنسية»[8] لمارلين نصر اللذين اعتمدا الكتاب المدرسي مصدراً لتلك الصورة، و«صورة العرب في صحافة ألمانية الاتحادية»[9] لسامي مسلم و«الصورة العربية في وسائل الإعلام الأمريكية»(10) لمحمد عايش اللذين اتخذا الصحافة مصدراً لتلك الصورة المقدمة عن العرب. أما صورة الآخر العربي الذي سيقدمها البحث فمصدرها الرواية الأدبية الإسبانية «دون كيخوته دلّا منشا» للأديب ميغيل دي سيرفانتس.

1ـ الحضور العربي في رواية دون كيخوته

أسس العرب في الأندلس حضارة عظيمة أضحت مركزاً علمياً ذا طابع عالمي نهل منه الكثيرون وقام بدور كبير في نهضة إسبانيا الحديثة التي عرفت عصرها الذهبي بنهضته الأدبية في النصف الثاني من القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر على أيدي سيرفانتس ولوب دي فيغا وسواهما[11]، ويبدو أن عظمة تلك الحضارة الأندلسية وما تلاها من حروب بين العرب والأسبان انتهت بسقوط غرناطة آخر معاقل العرب في إسبانيا عام 897 هـ، حملت معظم أدباء إسبانيا القروسطية على تقديم صورة عدائية للعرب والمسلمين، الأمر الذي أدى إلى تصاعد العداء وسوء الفهم نحو العرب في كتابات كثير من الأدباء الأسبان، ومنهم سيرفانتس الذي اتسمت حياته الشخصية بما يعزّز عداءه للعرب بعد أن وقع أسيراً في الجزائر بعد معارك بحرية كان أحد مقاتليها.

2ـ التعريف بالمؤلف

مؤلف الرواية هو الأديب الإسباني ميغيل دي سيرفانتس (1547– 1616م) الذي تظهر مسيرة حياته قلة حظه في التعليم، ووقوفه عند مراحل التعليم الأولى نظراً لارتحاله الدائم مع عائلته، فقد كان والده طبيباً عاماً متواضعاً يتنقل بين مدن إسبانيا بحثاً عن العمل، كما تشير المصادر[12] إلى تعرفه على معالم الثقافة الإيطالية، عندما كان يخدم في بيت كبير من رجال الكنيسة في روما، ومن ثم التحق كجندي ببحرية جيش التحالف حيث فقد ذراعه اليسرى في معركة ليبانت التي نشبت بين إسبانيا وتركيا، ووقع أسيراً لمدة خمس سنوات في أيدي القراصنة - بحسب وصف أدباء الغرب - الجزائريين قبالة الشواطئ الفرنسية، ويشير الدارسون إلى أنه تعلم أثناء أسره وسجنه في الجزائر الكثير من الكلمات والعادات العربية،

وظهرت آثار سجنه في الجزائر في العديد من أعماله الأدبية ولاسيما روايته «دون كيخوته» ومسرحيته «الإسباني المغامر»، وتنقل بعد عودته من الأسر بين عدد من المدن الإسبانية، وعمل محصلاً للضرائب لعدة سنوات اتّهم فيها مراراً بالغش والاختلاس وعُرف كاتباً عام 1583 للميلاد بتأليف قصة رعوية بعنوان «غالطية» نشرت عام 1585م.

تقرّب سيرفانتس إلى أدباء عصره الذين أجمعوا – فيما يبدو- على أن أدب سيرفانتس ضعيف عموماً، وأن قيمته الحقيقية تكمن في روايته «دون كيخوته» ومجموعته القصصية «أقاصيص نموذجية»، والحقيقة أن شهرة سيرفانتس سببها تلك الرواية آنفة الذكر التي سلطت الضوء بفضل انتشارها وكثرة طبعاتها على مجمل أدب سيرفانتس لاحقاً، ذلك أنها عمل قصصي مستوحى من عالم الفروسية والحياة الرعوية مقدماً صورة شاملة لكل ما يتّصل بحياة الفرسان الجوّالة، وعادات الشعب الإسباني، وأشكال المعيشة، والقيم الخلقية السائدة عند الناس في تلك الفترة والظروف السياسية التي ألقت بظلالها على العصر بكامله.

ويصعب القول بأن سيرفانتس لم يذهب في روايته «دون كيخوته» أبعد من السخرية من عالم الفروسية وتقليده تقليداً أعمى «إذ يجب أن يكون له مطمع أوسع أفقاً هو كتابة رواية كبرى تذوب فيها أفضل مواد كتب الفروسية وتلك الحقيقة الإنسانية المؤلفة من عدم الشاعرية والسمو ومن الحياة اليومية الكئيبة التي عرضها تتابع الأيام أمام عينيه الذكيتين».(13)

تحقّق الرواية نوعاً من التكامل بين النظرية المثالية للعصر الوسيط مجسدة بشخصية دون كيخوته، والنظرية الواقعية مجسدة بشخصية سانشو بانزا، لكنها إلى جانب ذلك تظهر موقفاً عدائياً تجاه العرب والمسلمين بتقديمها الكثير من الصور

السلبية للعرب الموريسكيين في إسبانيا.

3ـ بنية الرواية

تقع الرواية في مجلدين صدر الأول منهما عام 1605 للميلاد وهي تروي مغامرات النبيل «دون كيخوته دلا منتشا» المفتون بعالم الفروسية، والطامح إلى تخليص العالم من المفاسد وحماية الضعفاء أينما كانوا.

يهجر دون كيخوته قريته في إقليم «المنتشا» ويخرج بحثاً عن مغامرات ينصر فيها المستضعفين ويكرّس فارساً جوّالا ، ولذا كان لا بد من اختيار سائس يرافقه في المغامرات كحامل لسلاحه ومدبر لشؤونه ووقع اختياره على سانشو بانزا الفلاح الريفي الذي وعده بإقطاعية أو جزيرة ينصّب عليها ملكاً وتكون له ولأسرته من بعده. ولأن من طبيعة الفارس الجوال أن يكون عاشقاً اختارَ دون كيخوته «دولثينا دل توبوسو» أميرة قلبه وسيدة عشقه يناجيها في الليالي الحالكات؛ وهي شخصية وهمية ابتدعها خياله كضرورة من ضرورات مهنة الفرسان الجوالة.

قوام الر واية هو تلك الثنائية المجسدة في دون كيخوته الشخصية الحالمة الخيالية، وشخصية سانشو الشخصية الواقعية، تنمو الرواية وتتطور باطراد بسبب تلك الثنائية المتناقضة والمغامرات التي يعيشها البطلان بما تحمله من دهشة ومفارقات وسخرية ومرارة تحفل بها الرواية؛ فدون كيخوته رجل نبيل متقدم في السن، ضعيف البنية طويل القامة واسع الخيال متواضع متسامح، يهوى قراءة كتب الفر وسية التي فتن بأعرافها وتقاليدها؛ أما سائسه سانشو فرجل ريفي بسيط ساذج قصير القامة بدين الجسم واقعي بعيد عن الخيال والقدرة على التجريد.

وهنا يكمن جوهر الرواية في هذه التقابلية والتصادم بين الشخصيتين دون كيخوته المقتنع بخيالاته وأحلامه ونبله وتسامحه وسانشو المقتنع بما يراه في الواقع

بعينيه. وتظهر عبقرية سيرفانتس في قدرته على إقناع القارئ بدور كل من النظرتين في الحياة فالاقتصار على واحدة منهما لا يكفي كانشغال سانشو بالأكل وشرب الخمر (حاجات البدن) وانصراف دون كيخوته إلى مناجاة سيدة قلبه دولثينا (تلبية حاجات الروح).

التناقض بين الشخصيتين يلازمهما على امتداد صفحات الرواية دون أن ينجح أحدهما في جذب الآخر إليه، فدون كيخوته يخفق في الارتقاء برغبات وسلوك سانشو، وهذا يخفق في جعل سيده يرى حقيقة الواقع كما هي لا كما يتخيلها.

لأن الأول يغامر بنفسه للقيام بمهمة مقدسة نذر نفسه لها متناسياً ضعفه الجسدي وقلة خبرته في عالم الفروسية، متغاضياً عن كل الإساءات التي تلحق به، أما الثاني فكان يقف دائماً عند النتائج نادباً حظه الذي جعله يعمل مع فارس لا ينظر إلى الأمور نظرة واقعية. لهذا لا يجوز وصف شخصية (دون كيخوته) بالتهريج والخيال الأجوف، إنها شخصية نبيلة مخلصة لرؤاها البعيدة.

4ـ صورة الحاكم المسلم

قدّم سيرفانتس في روايته دون كيخوته الشخصية العربية الإسلامية برؤية معادية، فهي تتسم بسمات الشر والكفر والسحر، ومما يوضّح تلك السمات التجلي الفني للسرد في الفصل الثامن عشر من القسم الأول بلسان دون كيخوته موضحاً لسائسه سانشو سبب المواجهة بين بنثابولين المشمّر الذراع ملك القرمانتيين في وسط إفريقيا، وهو مسيحي، وبين علي الفياش حاكم جزيرة سرنديب وهو مسلم، قائلاً: «هما يتحاربان لأن علي الفياش هذا رجل كافر غضوب، وقع في غرام بنت بنثابولين، وهي فتاة رائعة الجمال راقية الآداب، هي نصرانيّة وأبوها لا يريد أن يزفها إلى ملك كافر، إلا إذا تخلّى عن شريعة نبيّه، واعتنق شريعة حبيبته».[14]

5ـ صورة العرب

يظهر العرب في الفصل الثامن عشر من القسم الأول في الرواية؛ أصحاب خيام متنقلة، يتوزعون بين بلاد العرب السعيدة (اليمن)، والبلاد العربية القاحلة (نجد)، والبلاد العربية المتحجرة (الحجاز)، من دون أي إشارة إيجابية لحضارتهم التي تميزت بروعة البناء وروح التسامح، وكأن الذين بنوا الحضارة في الأندلس، وأشاعوا النور في إسبانيا وجوارها ليسوا عرباً ولا مسلمين؛ إنهم عند سيرفانتس سحرة مخاتلون، ففي الفصل السابع عشر من القسم الأول يعتقد دون كيخوته أن «كنز جمال هذه الفتاة يقوم على حراسته عربي مسحور"[15]. كما اعتقد مع سائسه سانشو أن من طحن عظامهما في الفندق، الذي خاله دون كيخوته قصراً، هم سحرة عرب «بهذا أجاب سانشو، لأن أكثر من أربعمائة عربي قد دبغوا جلدي على نحو جعل طحن الأمس بالعصي والأوتاد يبدو بالنسبة إليه تدليلاً عذباً رقيقاً».[16]

فالعرب إذن، عند سيرفانتس كائنات خفية خيالية، ثم إن كل تلك الأوصاف السلبية التي نعتهم بها لم تخص شخصية بعينها، أو فرداً بذاته، بل جاءت أوصافاً عمومية شملت جميع من هم عرب؛ ما يدلّ على غضب وحقد وكراهية حملها سيرفانتس لهم؛ بسبب ما علق بسيرته الذاتية من طوابع صداميّة مع العرب والمسلمين، فضلاً عن تلك النزاعات العامة الدامية بين الطرفين.

6ـ صورة المسلمين الأتراك

لا ترتبط الصورة السلبيّة التي قدمها سيرفانتس للمسلمين الأتراك في روايته دون كيخوته بالخلاف الديني القائم - في عصره - بين طرفي الثنائية الدينية (مسلم/ مسيحي) لأن تصويره للموريسكيين لم يكن منصفاً على الرغم من أنهم تركوا

الإسلام، وتنصّروا، إنما تعود - باعتقادي - إلى فترة أسره في الجزائر، حيث التماسُّ المباشر مع الآخر (التركي) الذي دفعه إلى محاولة الاقتصاص من هذا الآخر (السجّان)، فكال له الشتائم والاتهامات والصفات السيئة، ووسمه بالشذوذ، إن صح التعبير، وقد ورد ذلك في الفصل الثالث والستين من الرواية على لسان فتاة نصرانيّة جميلة لأبوين مغربيين «فخزرت في الحال أنهم يقصدون دون جريجوريو، وكان جماله غير عادي، واضطربت وأنا أفكر في الخطر الذي يتهدّد هذا الشاب، لأن الأتراك الهمج يولعون بالشاب الجميل أكثر من ولوعهم بأجمل فتاة في الدنيا»(17)

6ـ صورة الموريسكيين (العرب المتنصرين)

ينساق سيرفانتس في بعض فصول روايته وراء تعصبه وعنصريته، فيجعل بعض الموريسكيين يسبّون بني جلدتهم، ويمدحون كلّ من أسهم في تنقية إسبانيا منهم؛ ففي الفصل الخامس والستين من القسم الثاني يقول ريكورته تاجر الخرداوات الموريسكي جار سانشو بانز الذي نفي من إسبانيا، ولم يكفّ عن محاولات العودة إليها؛ وقد أراد دون أنطونيو ونائب الملك الحصول على إذن لبقاء ركورته وابنته في إسبانيا، لتقوى البنت واستقامة الأب: «لا، لا أمل من وراء المال ولا الشفاعات فلا قيمة لها في نظر «برند دينوي بلاسكو» كونت سيلثار الذي كلفه الملك بالإشراف على طردنا من إسبانيا، وعلى الرغم من أنه جمع الرحمة والعدالة، فإنه وقد رأى جسم أمتنا كله مصاباً بالغنغرينة، فإنه يفضل استعمال الحجامة التي تحرق على المرهم الذي يخفّف؛ ولهذا فإنه بفطنة وحكمة واجتهاد، ومستعيناً بالحكمة التي يثيرها أخذ على عاتقه القوي تنفيذ هذه العملية الكبيرة دون أن تستطيع حيلنا، ومكائدنا ومناوراتنا وخططنا ومجهوداتنا، وكل اجتهادنا أن ينيم

عينيه الساهرتين المفتوحتين دائماً حتى لا يبقى هنا أحد منا، ولا يختبئ مثل النبات المختبئ الذي مع الزمن يمكن أن يتكاثر، وينتج ثماراً سامّة في إسبانيا التي تخلّصت اليوم من كل خوف من ناحيتنا. إنه قرار هائل من فيليب الثاني العظيم، وفطنة بالغة أن وكل ذلك إلى بلاسكو العاقل مهمة تنفيذه».[18]

ويورد عبد الرحمن بدوي مترجم الرواية تعليق المترجم الفرنسي على كلام ريكورته فيقول: «من الغريب أن يوضع هذا الثناء المبالغ فيه على لسان المغربي، وأنه لشاهد بائس على عبودية الفكر في هذا العصر المتوحش. وشهد شاهد من أهلها. فضلاً عن التعصب البشع الذي يبديه ثربانتس في كل ما يتصل بهذه الناحية، وكان الأولى به أن يدافع عن هؤلاء الأبرياء الذين أجلوا عن ديارهم، نعم ديارهم رغم أنف فيليب الثاني، الأجنبي العنصر إذ هو من آل هبسبورج النمساويين، وحفيد المجنونة حنّه بنت إيزابيلا، فهو طارئ مغتصب أجنبي عن إسبانيا، بينما أولئك المسلمون استقروا في إسبانيا ثمانية قرون بل تسعة، وقد بقوا حتى صدور هذا القرار الإجرامي القاضي بطرد من بقي من المسلمين، وقد أصدره خلفه فيليب الثالث ابنه في سنة 1609 للميلاد فهاجر الموريسكيون؛ وهم المتنصرة الذين بقوا في إسبانيا، ولكن ثربانتس انساق وراء عمي بني جنسه، فكان هذا الأمر أعمى وأضل سبيلاً».[19]

يؤكد التعليق السابق على لسان الآخر (الفرنسي) ما ذهب إليه البحث في أن عنصرية سيرفانتس جعلته يتحامل على العرب والمسلمين، ويبتعد عن الموضوعية في تقديمهم في الرواية، فيعمد إلى تشويه صورتهم كلما سنحت له الفرصة لذلك، بل يذهب أبعد من ذلك بوصف الموريسكيين بالأفعى وعلى لسان ريكورته نفسه مخاطباً جاره سانشو: «أنت تذكر جيداً يا عزيزي كيف نشر المرسوم الملكي الخاص

بطرد أهل أمتي الذعر بيننا... لأني كنت أرى وكان شيوخنا من الرأي نفسه أن هذه المنشورات ليست مجرد تهديدات زائفة كما اعتقد كثيرون بل هي قوانين حقيقية لابد من تنفيذها في وقت معلوم ولم أكن على جهل بالتدابير السرية والمؤامرات التي كان يدبرها أهل أمتي وقد وصلوا إلى حد من التطرف جعل الملك يتّخذ هذا الموقف الصارم بنوع من الإلهام الإلهي لا لأننا جميعاً كنا مشتركين في التمرد والعصيان بل كان بعضنا مسيحيين حقاً وبإخلاص لكن عدد هؤلاء الأخيرين كان من القلة بحيث لم يكن في وسعهم أن يعارضوا مشروعات الآخرين، ثم إنه من عدم الفطنة أن يغذي المرء في داره الأفعى والإبقاء على الأعداء داخل البلاد، والخلاصة أننا عوقبنا بالنفي جزاءً وفاقاً وهي عقوبة بدت للبعض سارة خفيفة لكنها بدت لنا نحن أقسى عقوبة، وفي كل موضع نكون فيه نتحسّر على إسبانيا ففيها ولدنا وهي وطننا الطبيعي ولا نجد في أي مكان الاستقبال الذي يقتضيه شقاؤنا»[20]

يؤكد سيرفانتس التعصب الإسباني ضد العرب مسلمين ومسيحيين معاً على لسان ريكورته نفسه، بدليل نفي الجميع بمن فيهم المسيحيين المولودين أصلاً في إسبانيا. ثم إن سيرفانتس في تقديمه صورة العرب المسلمين يضعهم في جهة الشر والكفر بينما يضع في الجهة المقابلة؛ جهة الخير والإيمان المطلق صورة الإسباني النصراني «سترين أن النصارى أصدق قولاً»[21] متناسياً أن الصدق والإيمان والخير والكرم، وغيرها من القيم الخلقية ليست وقفاً على دين سماوي دون غيره، أو شعب دون آخر، إنما هي منوطة بطبائع البشر ومجتمعاتهم وثقافاتهم.

ويرى الباحث حسن حميد أن العدائية حملت سيرفانتس على تقديم الصورة البشعة للعرب والمسلمين؛ وهي صورة مركّبة خارجة على التسلسل المنطقي

لأحداث الرواية، ومنافية لنبل شخصية دون كيخوته قائلاً: «والتمييز ضد العرب والمسلمين يغدو مركّباً وبشعاً من قبل سيرفانتس، إن نحن عرفنا بأن الهدف الأساسي والجوهري لرواية دون كيشوت يتلخّص في تجسيد الطبيعة الإنسانية التي عرف بها السيد المسيح عليه السلام، وخلق الأنموذج الشبيه للصفات التي كرّس لها المعلم الأول للإنسانية، فهذه الفكرة وحدها وهي فكرة جليلة وعظيمة، تلخّص نبل النفس البشرية وجمالها كفيلة وحدها لأن تمنع سيرفانتس من أن يخوض في معمعة العدائية مع غيره ضد العرب والإسلام معاً»[22]

وذلك صحيح - فيما يبدو - لأنّ محاولة سيرفانتس الاقتصاص من العرب والأتراك الذين أسروه، وعذبوه خمس سنوات في سجن الجزائر، لا يبرر له أن يشتم ويسبّ العرب وحضارتهم، ويقصر الرفعة على الأسبان بل كان الأجدر به أن يتغاضى عن تلك الإساءات التي صدرت عن أفراد لا يشكلون إلا نسبة ضئيلة من شعب كبير صنع حضارة مشرقة، تمتّعت بها الأندلس ما يزيد على ثمانية قرون، ولا يمكن لأي عاقل أن يتجاهلها ويتنكر لفضلها، لكن يبدو أنّ جو العداء الإسباني للعرب والمسلمين والنزاعات القومية الإسبانية آنذاك أعمى بصيرة سيرفانتس عن تلك الحقيقة، وهو في نهاية المطاف إسباني يعتز بقوميته، وربما كان من العسير عليه اتخاذ موقف موضوعي أو حيادي تجاه كل تلك النزاعات.

لكن للمترجم والأديب رفعت عطفة تعليلاً آخر، إنّه يرى أنّ سيرفانتس قدّم صوراً جميلة للموريسكيين في الرواية قائلاً: «أريد في ترجمتي الجديدة أن أجيب عن تساؤلي، وهو لماذا اختار سيرفانتس الادعاء بأنّ مؤلف كتابه عربي؟ ولماذا هذا الحضور الهائل والجميل للموريسكيين آخر بقايا العرب في الأندلس، والتي سقطت منذ أكثر من مئة وخمسة عشر عاماً، ويكشف لنا مدى الحنين الهائل عند الذين

هاجروا من الأندلس مجبرين تحت القمع التفتيشي التعصبي الأعمى والقذر، وفي بعض المشاهد المهمة يصور لنا فيها هؤلاء الموريسكيين يعملون المستحيل للوصول إلى حيث كان منبتهم»[23]

وقد وضّح البحث سابقاً كيف وسم ريكورته الموريسكي أمته بالأفعى، وقرار طردهم ونفيهم من الأرض التي شهدت ولادتهم وتصيرهم الإجباري بالإلهام الإلهي، فهل يعقل أن يكون هذا حضوراً جميلاً للموريسكيين في الرواية؟

الجميل فيهم أنهم لم يكفوا عن الحنين الدائم إلى بلادهم التي لا يحق لأحد طردهم منها، ومحاولاتهم الجاهدة للرجوع إليها بشتى الوسائل، وتخبرنا كتب التاريخ أن سيرة الأندلسيين الموريسكيين لم تكن سيرة ذل أو استكانة وضعف، بل سيرة مقاومة ونضال استمرت عشرات السنين، رافضين بصلابة قرارات عدوّ لدود في القرن السادس عشر، أراد استعبادهم وذلهم وحرقهم، لكن شاء القدر ألا تثمر ثوراتهم ونفوا خارج بلادهم.[24]

ولم يكن حظ أولئك الموريسكيين في بلاد المنفى أفضل من حظهم في الوطن الذي طردوا منه، وفي ذلك يقول المقري: «تسلط عليهم الأعراب، ومن لا يخشى الله تعالى في الطرقات، ونهبوا أموالهم وهذا ببلاد تلمسان وفاس، ونجا القليل من هذه المعرة أما الذين خرجوا بنواحي تونس فسلم أكثرهم».[25]

ويعلّل رفعت عطفة موقف سيرفانتس العدائي تجاه العرب والمسلمين في الرواية بسطوة رجال الرقابة ومحاكم التفتيش، فلولا ادّعاء سيرفانتس أنّ مؤلف الرواية عربي متنصر، ولو لم يكِل الشتائم للعرب والمسلمين لما سمح لروايته بأن ترى النور بل يذهب أبعد من ذلك بالقول إن تقديم سيرفانتس لتلك الصورة السلبية لم يأتِ إلا لإثارة غرائز ومشاعر الموريسكيين للحفاظ على هويتهم.[26]

ولا يبدو ما ذهب إليه رفعت عطفة دقيقاً، فما علاقة أن يتّهم العرب والمسلمون بالكفر، وأن يوصفوا بالسحرة، وأن يوسموا بالخداع والخبث والخيانة في حفاظ الموريسكيين على هويتهم، ثم إنّ القول بتحاذق سيرفانتس للهرب من مصيدة الرقابة ومحاكم التفتيش لا يبرر له تقديم ما قدمه من صور سلبية جاءت مركبة لا تمت بكثير من الصلة لأحداث الرواية وتسلسل أحداثها المنطقي.

- يمكن القول بأن رواية دون كيخوته محاكاة ساخرة لقصص الفروسية الجوالة في العصور الوسطى، يعرض فيها سيرفانتس متاعبه وآلامه، ومتاعب زمنه الاقتصادية والاجتماعية بروح تهكمية، ويبين أهمية التمسك بالقيم المثلى والأخلاق والفضيلة.

- تكمن روعة الرواية في تكامل شخصياتها وتوازنها ونموها المطرد، ووصول بطلها دون كيخوته إلى حالة الكمال الناجم عن احتواء عالمه على كل شيء من المادة إلى الروح.

- أثرت سنوات سجن سيرفانتس في الجزائر في روايته - موضوع البحث - لا من حيث تأثره ببعض العادات والتقاليد العربية، أو حفظه لبعض المفردات العربية فحسب، بل من حيث ازدياد عدائه للعرب والمسلمين؛ الذين قدم لهم صوراً سلبية تتنافى مع طيبة وسماحة بطله دون كيخوته الذي تسامى فوق كل حقد أو بغض؛ ما يدلّ على موقف عدائي سببته النزاعات السياسية السائدة في زمنه بين العرب والأسبان.

- تتداخل صورة العرب في ذهن سيرفانتس غالباً في صورة المسلمين، وهما صورتان سلبيتان لا ترتبطان بالخلاف الديني الذي كان قائماً بين المسيحية والإسلام في عصر سيرفانتس؛ بقدر ما ترتبطان برغبة الأسير في الاقتصاص من

أعدائه، وتعزّز هذه النتيجة الصورة السلبية التي قدّمها المؤلف الاسباني للموريسكيين الذين تركوا الإسلام وتنصّروا، لكنهم ظلوا منبوذين ومطاردين من قبل محاكم التفتيش.

تبقى رواية (دون كيخوته) رواية عالمية حافلة بالتوجهات الإنسانية السامية، إنها الرواية التي يخوض بطلها المعارك نيابة عن المؤلف نصرة لكل محتاج وكأنه «أنا» سيرفانتس العميقة، لا بل «أنا» كل إنسان يواجه الأوهام والأيام المريرة. فالقارئ يستمتع بقراءة الرواية لأنه يشعر بالتماهي مع روح هذا الفارس الرافض للواقع كما هو، المجاهد لتغييره ليتطابق مع أحلامه وأفكاره.

وثمة عنصر غنى في الرواية ألا وهو الحوارات الرائعة بين بطليها (دون كيخوته وسانشو) تلك التي تنطوي على حكمة رائعة، تجعل المرء يقر بقدرة سيرفانتس على فهم النفس البشرية، فجنون دون كيخوته جنون جذاب ضروري لأنه يجتاز الخط الفاصل ما بين الحقيقة والخيال، ويخلط بين ما يرى وما يريد أن يراه، وتلك إحدى قيم الرواية التي تجعل الإنسان يسمو فوق واقعه متخطياً المادي والمحسوس دون أن يغفل عن تلك الإساءات للحضارة العربية الإسلامية التي جاءت فيها، والتي لن تقلّل من قيمتها الفنية والأدبية كعمل أدبي عالمي.

***

■ **هوامش وإحالات :**

(*) جامعة حمص، سوريا.

1- عبده عبود: الأدب المقارن مدخل نظري ودراسات تطبيقية، جامعة البعث، حمص 1991. ص 371.

2- المصدر نفسه، ص 371.

3- ماجدة حمود: مقاربات تطبيقية في الأدب المقارن، اتحاد الكتّاب العرب، دمشق 2000، ص

.108
4- دانييل هنري باجو: الأدب المقارن، ترجمة غسان السيد، اتحاد الكتّاب العرب، دمشق. 1995، ص 91.
5- بيير برونيل وإيف شيفريل: الوجيز في الأدب المقارن، ترجمة غسان السيد، اتحاد الكتّاب. العرب، دمشق 1999 ، ص 147.
6- صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النص، دار الكتّاب المصري ودار الكتّاب اللبناني، القاهرة – بيروت 2004، ص 223.
7- إياد القزاز: صورة الوطن العربي في المدارس الثانوية الأمريكية، المستقبل العربي، السنة. الثالثة، العدد 26 ، نيسان 1981.
8- الطاهر لبيب: صورة الآخر، العربي ناظراً ومنظوراً إليه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1999 ، ص 463.
9- سامي مسلم: صورة العرب في صحافة ألمانيا الاتحادية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت .1998
10- محمد عايش: الصورة العربية في وسائل الإعلام الأمريكية، مجلة أبحاث، العدد 2، السنة 10، .1994
11- بارثا براتيم هوري: الأدب الاسباني عبر العصور، ترجمة هدى الكيلاني، مجلة الآداب الأجنبية. 2006، ، العدد 126.
12- جان كامب: الأدب الإسباني، ترجمة بهيج شعبان، دار بيروت، بيروت 1956 . ول ديورانت: قصة الحضارة، ترجمة فؤاد أندراوس، المجلد السابع، الجزء الثاني، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، جامعة الدول العربية، ط. 5. أحمد أمين وزكي نجيب محمود: قصة الأدب في العالم، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة 1960 ، القسم الأول، الجزء الثاني.
13- جان كامب: الأدب الإسباني، ص 62.
14- ميغيل دي سيرفانتس: دون كيخوته، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار المدى، دمشق. 1998، ص 161.
15، 16- المصدر نفسه، ص 150.
17- المصدر نفسه، ص 981.

18- المصدر نفسه، ص 992.
19- المصدر نفسه، ص 993.
20- المصدر نفسه، ص 915.
21- المصدر نفسه، ص 428.
22- حسن حميد: البقع الأرجوانية في الرواية الغربية، اتحاد الكتّاب العرب، دمشق 199، ص 135.
23- صباح محمد يونس السوسو: نورس أبيض في فضاء العروبة تجربة رفعت عطفة الإبداعية. 2002، جريدة الأسبوع الأدبي، العدد 832.
24- عادل سعيد بشتاوي: الأندلسيون المواركة، دار أسامة، ط. 2، دمشق 1985 ، ص 155 و 184.
25- أحمد المقري: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، بيروت. 4/528، 1968.
26- رفعت عطفة: الحضور العربي في دون كيخوته، محاضرة ألقاها المترجم في المركز الثقافي العربي بمصياف، 2008.

■■■

اللغة السَلّوتية

خميس بن راشد العدوي

«اللغة السلّوتية» مبحث من دراسة موسّعة لا زالت قيد البحث عن «حضارة سلّوت» في عُمان، ولذلك هو عرضة للتطوير والتعديل والإضافة باستمرار حتى تكتمل الدراسة وتخرج في كتاب للقارئ، وإنما هنا أضعه لأجل فتح الأفق أمام الباحثين في المجالين الحضاري واللغوي، ولعله يحظى بمداخلات علمية قد أستفيد منها في تطوير البحث، ولربما أعدت النظر فيه بما يجعله أقوم سبيلاً وأكثر تماسكاً.

حضارة سلوت

حضارة سلوت من الحضارات القديمة التي قامت على أرض مجان [مگان]، والتي يعرف الآن الجزء الأوفر من إقليمها بسلطنة عمان، ولقد سادت على وجه التحديد على وجهي الجبل الأخضر وامتداداته؛ نحو البحر من جهة الشمال، ونحو الصحراء من جهة الجنوب، وهي حضارة بدأت يتكشف لنا بعض ملامحها من خلال التنقيبات الآثارية، والربط الحضاري بينهما وبين الحضارات القديمة في المنطقة، والتي قامت حولها الدراسات منذ مدة تبلغ حوالي القرن.

والزمن المبدئي المقترح لوجود حضارة سلوت هو ما بين الألفية الثالثة والألفية الأولى قبل الميلاد، وهي فترة طويلة جداً، لا يمكن أن نضعها -رغم بطء حركة التاريخ حينذاك- في سياق حضاري واحد، إلا أنه وبسبب حداثة الدراسات، وعدم توفر المواد المعرفية عن تلك الحقب، فإننا مجبرون أن نتحدث عنها بشكل عام، ريثما تقطع الدراسات أشواطها المأمولة، كاشفة عن المزيد من ملامح تلك

الحقب الغابرة.

بالنسبة للأقوام البائدة فإن اللغة فيها كالدين، لا يمكن معرفتها إلا من الدلائل التي يحصل عليها من خلال اللقى والألواح والصخور ونحوها من المكتشفات التي يعثر عليها في المواقع الآثارية، وبالنظر لحضارة سلوت فإن الصعوبة تكتنف معرفة لغتها، وذلك لأن التنقيبات لا زالت في بدايتها، وما نرجوه هو أن يكشف المستقبل عن مزيد من المعرفة حول اللغة والدين وسائر الفعل الحضاري في المنطقة.

وإن كانت الكتابة هي ما يصل إلينا -رغم شحه- من العصور البائدة؛ إلا أن اللغة المنطوقة هي الأقدم، فما الكتابة إلا تقييد المنطوق، ورغم أنها لا تحتفظ بالتصويت اللغوي، الذي يختفي عبر الأجيال التي تهلك ليظهر تصويت آخر؛ إلا أنها تظل هي أهم عنصر يمكن التعرف منه على اللغة، وبالنسبة لحضارة سلوت في عمان لم يُعثر على كتابات منها حتى الآن إلا شيئاً يسيراً، ومع ذلك أحاول أن أتلمس بعض الدلائل والمؤشرات لعلي أصل إلى شيء يخدم الباحثين في المستقبل.

الأقوام الذين سكنوا هذه المنطقة في أوج ازدهار حضارة سلوت؛ فيما يبدو لم ينقرضوا؛ وإنما تواصلت سلالتهم حتى هذه الأزمنة، مع عدم نكران أن تكون هناك هجرات بشرية نزحت إلى المنطقة، لكن الوافدين الجدد لم يكونوا بالتأثير الذي أدى إلى انفصام باتٍّ في الثقافة واللغة والدين، وإنما اندمجوا في الاجتماع البشري القائم في المنطقة بالأساس، وهذا ما تدل عليه الشواهد اللغوية.

نعم، في الإطار الزمني لتطور اللغة شهدت المنطقة فجوة كتابية كبيرة، وهي غياب النقوش والألواح المسمارية التي دونت اللغة في لحظة الانتقال من الرسومات إلى الحروف، إلا أنه حتى الآن لا نستطيع أن نجزم بغيابها نهائياً، وذلك

بسبب أن التنقيبات غير قائمة في المنطقة إلا في مناطق محدودة جداً، مثل موقع سلوت بجوار بسيا في بهلا، والذي كانت مكتشفاته مهمة على المستوى الديني، بينما لم تقم عليها حتى الآن الدراسات على المستوى اللغوي. وكذلك هو الحال بالنسبة لموقع المضمار في أدم.

وبنظري، فإنه توجد دلائل كتابية في المنطقة في حال مواصلة التنقيب والبحث، وذلك بسبب أن المنطقة؛ لاسيما مدينة بهلا في وسط عمان، ازدهرت فيها صناعة الفخار، وقد تطورت فيها بحيث استعملت فيها العجلة «القالب»، وهذا أيضاً من الأدلة مع الشواهد اللغوية على أن أصل السومريين من هذه المنطقة، فاكتشاف الألواح الكتابية الطينية في سومر دليل قوي على وجودها أيضاً في المنطقة، وهذا ما يبشر بردم شيء من فجوة الانقطاع الحضاري في حضارة سلوت بالنسبة للكتابة.

ومع ذلك فقد وجدت بعض الشواهد على مرحلة من مراحل التطور الكتابي، وهي العثور على نقش في وادي السحتن[1]، وهو جزء من حضارة سلوت، عبارة عن كتابة -فيما أرى- تقع وسيطة بين الرسومات والكتابة المسمارية، كما عثر على نقوش في وادي بني عوف ووادي بني خروص[2]، لم أطلع عليها، ولا على دراسات حولها حتى الآن.

وتنقسم «اللغة المدونة» التي عثر عليها في المنطقة حتى الآن إلى مرحلتين؛ هما:

(أ) الرسومات:

وهي كثيرة جداً توجد في الجدر الصخرية للجبال على سفحي الجبل الأخضر، وهذا يدل على ازدهار حضارة سلوت في تلك الحقبة، لأن التدوين المعرفي هو أحد دلائل النشاط الحضاري، وهذه الرسومات عبارة عن طَرْق دقيق على

الصخر، بحيث يظهر الرسم بالنقاط البيضاء المتلاصقة، وهي تشمل الإنسان على هيئات مختلفة، منها: وهو ممسك بالرمح أو العصا، أو يتعقب حيواناً، أو يهاجمه، أو يتصارع مع إنسان آخر، كما تشمل: الخيول والأغنام والظباء والجمال والأبقار، ونحوها.

وحتى الآن لم تقرأ هذه الرسومات، وهو ما أنوي أن أقوم به في الدراسات الموسعة عن حضارة سلوت، إلا أنني وقفت على معلومة تذهب إلى أن الجمل - والذي رسوماته في المنطقة- قد رُوِّض في شرق الجزيرة العربية، يقول جواد علي: «ويرى العلماء أن الإنسان ذلل الجمل حتى صيّره أليفاً مطيعاً له في الألفية الثانية قبل الميلاد، وقد ذهب بعضهم إلى أن العربية الشرقية كانت الموطن الذي ذُلل فيه هذا الحيوان في الشرق الأدنى، استدلوا على ذلك بإطلاق العراقيين القدماء على الجمل اسم «حمار البحر»، وقالوا إن قصدهم من «البحر» الخليج، وأن لفظة «الجمل» و«جملو» (كَمَلو) في الأكادية إنما وردت من بادية الشام، ومعظم سكان البادية هم من العرب، وكانوا يستعملون الجمل استعمال الناس للسيارات ولوسائل الركوب في هذا الزمن، وقد استعملوه في الألف الثانية قبل الميلاد، فدخوله من البوادي إلى العراق هو دليل على أن العرب كانوا قد استخدموه أولاً ومنهم انتقل إلى العراق والبلاد الأخرى».(3)

وبنظري.. أن المقصود بـ«العربية الشرقية» هي عمان، فهي المنطقة الوحيدة التي حظيت بالفعل الحضاري الذي يمكنه من استئناس الحيوانات، وفي مقدمتها الجمل، ولأن عمق الحضارة العمانية هي حضارة سلوت؛ فلا يبعد من خلال الرسومات الكثيرة للجمال في المنطقة بأنها هي التي ذللت الجمل لأول مرة، وهذا يسنده ما ذهبت إليه هذه الدراسة بأن أسلاف السومريين قد خرجوا من هذه المنطقة،

وكانوا -فيما يبدو- يربطون ما جاءهم من عمان بالبحر، كما ورد في بيان الأصل الذي جاءوا منه من خلال النقوش على ألواحهم الطينية، وبذلك يكون لحضارة سلوت الفضل في تسخير أهم وسيلة تنقل من الحيوانات على الإطلاق، وبذلك ظهرت البداوة كما يذهب جواد علي. وبهذا أرجح بأن اسم «الجمل» في أصله الأول قد خرج من هذه المنطقة. وعبر كل العصور كانت تعتبر الجمال العمانية هي الأصيلة والأفضل.

(ب) النقوش

النقوش هي كتابة على الصخور، وقد عثر حتى الآن على نقوش نادرة في أودية: السحتن وبني عوف وبني خروص، وأهمها خط وادي السحتن الذي عثر عليه حارث بن سيف الخروصي، وقد كتب فيه وصفاً يدل على أنه من الكتابات القديمة التي شهدت التحول من الرسومات إلى الحروف، وهو واضح من صور حروف النقوش(4)، إذ إن بعضها جمع بين الرسومات والأحرف، وبعضها يشكل حالة وسط بينهما.

ويرى حارث الخروصي مكتشف الخط أن النقوش ترجع إلى الفترة ما بين الألفية الثالثة والأولى ما قبل الميلاد، وأن نمط كتابة الخط من اليسار إلى اليمين، وهو يتكوّن من سبعة وعشرين حرفاً، ولذلك فهو يختلف عن الخطوط الأخرى المكتشفة في الجزيرة العربية(5). وحتى الآن لم تُقرأ هذه الكتابات.

إن هذه الاكتشافات المهمة ستشكل مادة علمية لمن يواصل دراسة حضارة سلوت في المستقبل.

ومع هذا الصمت لما بقي من تدوين للرسوم والكتابات، فإنني لم أعدم وسيلة لاكتشاف بعضاً من جوانب اللغة التي تكلمت بها تلك الأقوام، وقد اتبعت في

ذلك المقارنات اللغوية والدلائل الآثارية.

تقوم هذه الدلائل على ما وجد في أحد الألواح الطينية التي عثر عليها في العراق فيما يشير إلى أصل السومريين، من (أنهم أتوا من أرض جبلية، يمكن الوصول إليها بحراً)[6]، وهذا يدفع ما يقال بأنهم جاءوا من مناطق جبال الشمال، حيث لا يفصل بينها وبين العراق بحر، كما لا يتنافى مع الرأي القائل بأن أصلهم من دلمون (البحرين)، فدلمون تقع بين مجان (عمان) وبين العراق، وهي محطة من محطات السومريين في انتقالهم من هذه المنطقة إلى بلاد الرافدين، خاصة أن دلمون «البحرين» لا ينطبق عليها وصف أرض جبلية، فهي لا يوجد بها إلا مرتفع يعرف بجبل دخان[7]، ويذهب دارسو الحضارة السومرية إلى أن «كور» تعني جبل، ولكنهم لا يذكرون لماذا سمّوه بالكور، فهذا الاسم فيما أرى أنه يرجع إلى جبل «الكور»، ولعظمته وارتباطه بمعتقداتهم سمّوا كل جبل «كور».

ومن الدلائل أيضاً على أن أصل السومريين من «مجان» وصف أنفسهم بأصحاب الرؤوس السوداء[8]، وكانت بشرتهم سمراء كما جاء في وصفهم (حيث نشرت عالمة الآثار البارزة جين شوتر من جامعة كولومبيا تقاريرها وملاحظاتها... وقالت: بعد التحاليل التي أجريت على مجموعة من الهياكل العظمية في بلاد ما بين النهرين، لا شك أن صفاتهم الجسدية كانت متشابهة إلى حد ما مع ما كُتب في ألواحهم الطينية، فالسومريون كانوا متوسطي القامة، ذوي بشرة سمراء أو قمحية داكنة، وعيون عميقة سوداء، وأنوف مستقيمة، وأصحاب شعر أسود داكن، بالضبط كما أشار السومريون إلى أنفسهم على أنهم الشعب ذو الرؤوس السوداء)[9]، وهذا يمنع من كونهم من مناطق شمال العراق، حيث لا يتصف سكانها بسمرة البشرة، فهم من منطقة تقع جنوب العراق، بل أن مجمل وصفهم

ينطبق على سكان عمان.

ومن الدلائل كذلك على أن السومريين خرجوا من هذه المنطقة أنه بالرجوع إلى قاموس اللغة السومرية وجدتُ العديد من الكلمات التي لا يزال أهل هذه المنطقة يتكلمون بها أو محفوظة في أسماء الأماكن حتى الآن. وربما يقال لماذا لا تكون هي من ضمن الكلمات العربية التي تطورت عن السومرية، وكما يقول عبدالمنعم المحجوب: (إن الغالب الأعم من مفردات العربية إنما هي سياقات تركيبية لمقاطع سومرية)[10]، وهذه الاستقراء صحيح، وذلك لأن بأصلهم وحضارتهم عاشوا في الجزيرة العربية والعراق، وتفاعلوا معها، وكانوا من ضمن الأقوام الذين دخلت لغتهم ضمن اللسان العربي، ولكن ذلك لا ينفي أن السومريين أيضاً تضمن لسانهم من لغة أجدادهم في مجان؛ وبالأخص من منطقة حضارة سلوت، لاسيما أن كلمات تستعمل الآن في هذه المنطقة دون أن توجد في اللغة العربية الحديثة (الفصحى) أو تستعمل في اللهجات العربية، وهذا ما سيرد في المسرد لاحقاً. والعجيب أن الباحثين لم يعرفوا أصل لغة سومر، فأرجعوا بعض كلماتها إلى لغة مجهولة، ولو أنهم رجعوا إلى لهجة أهل هذه المنطقة المنحدرة من اللغة السلوتية لعرفوا أصلها.

إذاً.. من خلال المعجم السومري ووجود الكلمات وأسماء الأماكن في المنطقة التي احتفظ بمعناها هذا المعجم دون المعجم العربي؛ أستدل على أن لغة حضارة سلوت تطورت تطوراً طبيعياً في المنطقة، ولم تحل محلها لغة أخرى، وإن تضمخت بعد ذلك باللغة العربية «الحديثة».

وهذا مسرد ببعض الكلمات التي لا تزال تحملها أسماء الأماكن أو مستعملة عندنا في المنطقة، وقد عبرت إلينا من تلك العصور الغابرة، أي منذ حوالي خمسة

آلاف سنة، وهذه المسافة الزمنية الطويلة جداً أدخلت بعض التغييرات على الكلمات، مما يلزمني المقاربة فيها، خاصة أن «الفونيم» أي نطق الحرف قد يتغير باستمرار، ولذلك فعلى الرغم من الاحتفاظ بهذه الكلمات إلا أنني لا يمكن أن أحدد كيف كان النطق بها، إلا ما استطاع المعجم السومري أن يحتفظ به ولا يزال ينطق به عندنا كما هو.

واللغة السلوتية قد لا يكون بقاؤها حصراً على المعجم السومري ولسان المنطقة، بل قد توجد في معاجم قديمة أخرى، وهذا ما أرجو أن أتتبعه في قادم الأيام.

ثبتٌ بالمفردات السلوتية السومرية

((س) : سومرية، (سل) : سلوتية، (*) : ملاحظة)

1. (س) ءبسن: خط المحراث.(11)

(سل) سفن: مدق، هاون.

(*)الظاهر أن الكلمة تطورت من خط المحراث إلى أداته، وهي تعني نوعاً من أنواع المدق، ثم مع مرور السنين تطورت لتعني المدق في هذه المنطقة من عُمان، وتعني الفأس في مناطق أخرى، كما ورد في القاموس العربي(12)، والجامع بين كل هذه المعاني هو القطع والتهشيم.

2. (س) إدَ: نهر، قناة.

(سل) دو: ماء(13). الآد: دورة السقي بمياه الفلج.

3. (س) إدَ: نهر، قناة.

(سل) دو: ماء.(14)

دات: تضاف إلى البساتين التي تسقى بالقنوات «الأفلاج»، مثل:

دات خيل، بلد زراعي في الحمراء.

ديت سعلا، ديت جهمة، [بالإمالة] بساتين في بهلا تسقى بالأفلاج.

ديت شخر في نزوى.

(*) بنظري.. أنها في السومرية تنطق أيضاً «دات» أو «إدت»، لأنها في المصرية القديمة تنطق «إدات»، بثبوت التاء.

4. (س) ءدكا: نهر الدجلة، الماء السريع(15).

(س) الدجلة: الماء العزير العميق.

(*) اعتبر صاحب كتاب «ما قبل اللغة» عبدالمنعم المحجوب «ءدكن» (أنه ينتمي إلى اللغة المجهولة)، ويبدو أن أصلها من اللغة السلوتية.

5. (س) ءدكا: الدجلة(16).

(سل) الداكن: الغامق في اللون.

(*) لغزارة الماء يكون لونه داكناً، أي غامقاً، ولذلك كل ما غمق في اللون هو داكن.

6. (س) ءدكا: الدجلة(17).

(سل) الدقل: عمود السحاب الركامي.

7. (س) ءر، حر: المدينة(18).

(سل) الحورا: الجبل الذي تنشأ بجواره البلدان.

8. (س) ءز: لحم.(19)

(سل) حز: لحم، قطع اللحم.

9. (س) ءكر، عقر: الحقل(20).

(سل) مكرع: اسم أحد الحقول في مدينة بهلا.

(*) المكرع حقل في حارة خليفة ببهلا، كان ملكاً لجدي القاضي علي بن ناصر المفرجي، وهو الآن بيد أولاده.

10. (س) أكن، عقرن: الحرم المقدس، وقصر الدار وأصله[21].

(سل) العقر: اسم حارة في بهلا، ونزوى. والحارتان تقعان بجوار الحصن والجامع في وسط المدينتين.

(*) التنقيبات الآثارية التي أجريت في مدينة بهلا كشفت أن حارة العقر والحصن والجامع ترجع إلى الألفية الثالثة قبل الميلاد، وربما قبل ذلك، وأن الجامع شيّد على موقع معبد قديم. ولا يبعد عندي أن الأمر قد لا يختلف في عقر نزوى، لو نقب فيها.

11. (س) أميَّ: كل ما هو أصل يرجع إليه كالمعلم[22].

(سل) الأم: الوالدة. وأم الفلج: أصله ومرجعه الأعلى.

(*) كلمة «أم» توجد في كل لغات الجزيرة العربية وما جاورها، بل وتعدت إلى لغات كثيرة في العالم.

12. (س) ءنم، عنم: الزيتون البري[23].

(سل) العتم: الزيتون البري.

(*) تبدل الحروف من معهود اللغة. والعتم يوجد بكثرة في الجبل الأخضر.

13. (س) بَخَر: الفخار[24]

(سل) فخار.

(*) بهلا مشهورة بالفخار حتى اليوم، ويبدو أنه موجود فيها منذ ما قبل نزوح أجداد السومريين من المنطقة.

14. (س) بسك: فرع قناة، الخروج عن الاستقامة[25].

(سل) فَسَق: كسر الشيء عن حالته الطبيعة، كفسق العصا والنارجيل كسرهما.

(*) كلمة فسق مستعملة كثيراً في المنطقة بهذا المعنى حتى اليوم.

15. (س) بها: (مقبل الوِلد بين الوركين) الفرج، الفتحة[26].

(سل) البهوة: الفتحة، كفتحة الكنيف (موضع قضاء الحاجة).

16. (س) تَب: حَمَلَ[27].

(سل) تيب: هات.

(*) تطورت الدلالة من حَمَل الشيء، إلى طلب الإتيان به.

17. (س) كمل: الجمل.

(سل) الجمل: الحيوان المعروف.

وأصله من مقطعين: ك: الأرض، مل: حشرة[28]. ويعني حشرة الأرض، أي الحيوان الذي انساح في الأرض، فهو الحيوان الوحيد الذي مكّن البشر من التنقل إلى مسافات بعيدة عبر الصحراء الواسعة.

(*) ووضع الكلمة هنا ضمن اللغة السلوتية، لأنه تكاد تكون لغات الجزيرة العربية وما انبثق منها وتأثر بها تحمل الاسم نفسه، ولأنه وجدت له رسومات صخرية كثيرة في جبال المنطقة، كما ذهب بعض العلماء إلى أن الجمل قد ذُلل لأول مرة في «العربية الشرقية»، والمقصود بها عمان[29].

18. (س) حارا: مسحوق[30].

(سل) أحد المقاطع المكونة لاسم صحار، وسميت بذلك لأنها تتكون من مقطعين هما: «س»: بني أحمر، و«حارا»: مسحوق، وتعني التراب.

(*) انظر تفصيله فيما يأتي من البحث.

19. (س) حرم: أرض غير ذات زرع، يباب[31].

(سل) حْرُمْتْ: بلدة على السفح الشرقي لجبل الكور، ليست بعيداً عن منطقة كدم وحصاة ني صلت.

(*) يبدو أن المقاصد الدينية الكبرى كانت تقام في الأودية غير المأهولة والتي لا تصلح للزرع، كما في هذه المنطقة والكعبة في مكة. ولا يبعد عندي أن تكون بلدة «حرمت» من ضمن طقوس العبادة في تلك الأزمنة، أو أن الاسم انحصر فيها.

20. (س) خبو: تجويف، كهف[32].

(سل) الخب، المخب: التجويف والكهف، ومنه خب الزجر، وهو المنحدر الذي يعمل لنزع الماء من الآبار بالحيوان «الزيجرة/ الزاجرة». ويطلق أيضاً على المكان المنخفض، لاسيما إن كان بين جبلين. ومنه الخبة: وهي الحفرة أو المنطقة المنخفضة.

(*) لا تزال الكلمة مستعملة بكثرة حتى الآن، وتوجد في المنطقة أمكنة كثيرة تحمل اسم: الخب، المخب، الخبة، الخبيب، الخابات. وخبو في الأكادية، أما في السومرية بحسب القاموس الموضوع لها فتكتب «بُ»، ولعل ذلك عائد إلى ضعف قراءتها، بينما قرأت بصورة صحيحة في الأكادية، والأكادية «ابنة» السومرية، فهي جاءت بعدها في نفس المنطقة، العراق. أو أن التطور بدخول «الخاء» في السلوتية والأكادية حصل بعد السومرية.

21. (س) خور: مصب الماء[33].

(سل) الخور: وادي في المنطقة، يمر على مدينة الحمراء، ويلتقي مع الأودية المجاورة له قبل حصاة ني صلت.

(*) وخور ومشتقاته شائعة الاستعمال بإطلاقها على أمكنة في عمان، لتدل

على المعنى نفسه أو قريب منه.

22. (س) دخ: النخالة(34).

(سل) الدخ: المسحوق، وبذلك سمي مسحوق طلع النخيل.

(*) المنطقة تشكل النخلة عمودها الفقري.

23. (س) دِدَ: صغير، فتي(35).

(سل) الدَّاداه: الطفل الصغير.

(*) تستعمل بهذا المعنى حتى اليوم بكثرة.

24. (س) دكن: عتبة الباب(36). ولعل العتبة كانت عبارة عن مرتفع يصنع من الحجارة أو التراب.

(سل) الدعنة: الأرض.

(*) بينما أصبحت في السومرية عتبة الباب لارتفاعها عن مستوى الأرض، فإنها تطورت في العربية لتصبح الدكة المبنية للجلوس عليها، وتغيّر الحروف من سمات اللغة عموماً.

25. (س) دكن: عتبة الباب(37). ولعل العتبة كانت عبارة عن مرتفع يصنع من الحجارة أو التراب.

(سل) الدعن: بساط يصنع من سعف النخيل لتجفيف التمر ونحوه، يوضع في مكان مرتفع نسبياً لتعريضه للهواء والشمس.

(*) تغيّر الحروف من سمات اللغة عموماً.

26. (س) دكن: عتبة الباب(38). ولعل العتبة كانت عبارة عن مرتفع يصنع من الحجارة أو التراب.

(سل) الدك: المكان المرتفع من التراب. والدكانة: الدكة التي تصنع لأجل

الجلوس عليها كالكرسي، أو لوضع الأشياء عليها.

27. (س) ربّ: عالٍ(39).

(سل) يرابي: ينظر. وأصلها يستشرف الأمر.

(*) والاستشراف لا يكون إلا من علو. ولا تستعمل الكلمة إلا في هذه المنطقة من عمان، إلا تأثراً، وهو قليل.

28. (س) زر: تتكون من مقطعين: زُ: شوكة، رَ: هاجم(40).

(سل) زورة: طرف النخيل الذي ينبت فيه الخوص. والجمع: زور.

(*) يبدو أن الشوكة هنا طويلة بمثابة العصا، وربما هي أصلاً عصا حادة كالرمح من طرفها، وإلا لما صح الهجوم بها، ولمّا كانت المنطقة أرض نخيل فقد كان يستعمل طرف النخيل في الدفاع عن النفس، والهجوم به، وهو به شوك صالح للعراك.

29. (س) زر: مدّ(41).

(سل) يزر: يمد في المشي كثيراً.

(*) تستعمل بهذا المعنى حتى اليوم كثيراً.

30. (س) زخ: ثبت، سكن(42).

(سل) زخّ: أمسك. والإمساك هو تثبيت للشيء.

(*) تستعمل بهذا المعنى حتى اليوم بكثرة.

31. (س) سَ: اللون البُني المحمر(43).

(سل) أحد المقاطع المكونة لاسم صحار، وسميت بذلك لأنها تتكون من مقطعين هما: «س»: بني أحمر، و«حارا»: مسحوق، وتعني التراب.

(*) انظر تفصيله فيما يأتي من البحث.

32. (س) ست: إله، لدى الفراعنة[44].

(سل) بلاد سيت: بلد في بهلا يقع بالقرب من حصاة ني صلت.

- بلد سيت: بلد في الجبل الأخضر تتبع ولاية الرستاق.

- ودار سيت: بلد يقع قريباً من ساحل البحر بولاية مطرح.

(*) يبدو بكونه إلهاً في حضارة سلوت أسبق منه في الحضارة الفرعونية. وذلك لتقدم حضارة سلوت، ولأنه موجود في أكثر من مكان في عمان، المشهور منها ثلاث بلدان.

33. (س) سِر، صر: سال، صب[45].

(سل) السر: منطقة واسعة تشمل عدة مدن وبلدان، تسمى الآن محافظة الظاهرة، وسميت بذلك لأنها مسائل كثير من الأودية تمر عبرها. ومثل ذلك: صور، والصير.

(*)معظم أماكن عمان جاء تسميتها من الطبيعة الجغرافية، أو الأحوال الطبيعية، عند تسميتها.

34. (س) سعر: مشط[46]

(سل) سحج: مشّط.

(*) كتبها الغربيون دارسو الحضارة السومرية suhur وترجمت بشعر ومشط، وحملها على المعنيين من معهود اللغة في تطورها، وكذلك هو الحال في تغيّر الحروف، وتبدل مواقعها عبر الزمن.

35. (س) سلَ، صلَ: صلّى[47].

(سل) الصلاة: العبادة المعهودة.

(*) أذكرها هنا، لأن مقرد يسمى «ني صبت» وسيأتي بيان دلالته على

الصلاة.

36. (س) سلَ، صلَ: صلّى[48].

(سل) ني صلت: اسم الصخرة التي في الوادي بجوار قرية غمر بولاية بهلا.

سيأتي تحليل كلمة «ني صلت» ودلالتها على العبادة والصلاة.

37. (س) سِل: خرق ضيّق[49]

(سل) السّل: الممر الضيق كمجاري الأفلاج في باطن الأرض.

(*) الفعل سلَّ، شق ممراً في باطل الأرض.

38. (س) سلم: السلام والتحية[50].

(سل) السلام: التحية.

(*) السلام بهذا المعنى موجود تقريباً في كل لغات الجزيرة العربية وما جاورها، والأرجح أنها أيضاً موجودة في اللغة السلوتية.

39. (س) سنك: الرأس، رأس القوم[51].

(سل) السنق: ما يخنق من الأكل، وحملت على معنى الطمع والنهم في الأكل، وتطورت إلى كل فيه طمع مرغوب من اللذائذ.

(*) وهذا من تبدل المعنى بسبب التجاور كما هو معهود في اللغات. وفي العربية، الشناق: غل الأيدي إلى الرقبة. ومنها الشنق: القتل بسد مجاري التنفس في الرقبة بحبل ونحوه.

40. (س) شرن: الصرصور[52].

(سل) الشرص: الصراصير، والمفرد شرصة.

(*) تبدل الحروف من معهود اللغة.

41. (س) غيل: حزمة قصب[53].

(سل) الغيل: الماء الجاري.

(*) تطور المعنى إلى الماء الجاري، كما هو في العربية القاموسية[54]، وذلك لأن القصب ينمو في الماء الكثير، ويكون مشبعاً به. وربما الأصل هو الماء الجاري كما في اللغة السلوتية، ثم تطور إلى حزمة القصب في السومرية.

42. (س) غيل: حزمة قصب[55].

(سل) الغيلة: الطين.

(*) كما ذكرت سابقاً من الاحتمال أن الكلمة تعني الماء الجاري، ثم تطورت لتعني الطين، لتشبعه بالماء. بينما أصبح معناها في السومرية حزمة القصب.

43. (س) قب: انتصب[56].

(سل) القب: العصا. لأنه منتصب.

(*) تستعمل بهذا المعنى حتى اليوم كثيراً.

44. (س) كب: الخيط من القماش[57].

(سل) الكبة: كرة الخيوط.

(*) كانت المنطقة مشهورة بغزل الصوف، لكثرة وجود الأغنام.

45. (س) كِ: أرض[58].

(سل) أحد المقاطع التي دخلت في تكوين أسماء بعض الأماكن مثل: إزكي، كيد.

(*) ويبدو أنه كان ملصقاً ببهلا أيضاً، ثم انفصل اسم بهلا عن المقطع «كِ».

46. (س) كِ: أرض[59].

(سل) قيقاء: اسم بلد في سمائل بمحافظة الداخلية. غيّر اسمها في تسعينات القرن العشرين الميلادي إلى «الفيحاء».

(*) تطورت في العربية من «كِ» إلى قيقاءة[60]، وتعني (القاع المستديرة في صلابة من الأرض إلى جانب سهل)[61].

47. (س) كِبَلَ: أرض العصاة والثوار[62]. تتكون من مقطعين: كِ: أرض، بَلا: ثوار.

(سل) بَهلا: المدينة المسورة في عمان، وهي مركز حضارة سلوت، وقد استمر فيها العمران منذ ذلك الوقت حتى اليوم.

(*) الهاء خفيفة، ويستعاض عنها بالفتحة، وسيأتي تفصيل ذلك. وكون بهلا مسوّرة، وشهدت حروباً كثيرة، يدل على أنها أرض الثوّار والصراعات السياسية منذ ذلك الوقت.

48. (س) كِد: طمر[63].

(سل) كيد: منطقة واسعة في شمال مدينة بهلا، وهي مطمورة بالأتربة، جزء منها يحمل الاسم نفسه، وجزء المفرش، والجزء الأكبر يحمل الآن اسم المعمورة[64].

(*) اكتشفت مواقع تبين أن كيد منطقة كانت مأهولة بالسكان، ثم طمرت.

49. (س) كدم: الروح «الطائرة» أو الشبح «المجنح»، والقدماء يعتبرونه طيراً يحمل الأرواح[65].

(سل) كدم: جبل يأخذ شكل الطائر المفرد جناحيه، وهو يطل على موقع «حصاة نيصلت»، ولأهميته عرفت به المنطقة.

(*) ذكر عبدالمنعم المحجوب أنه لم يعرف أصل هذه الكلمة من أي مصدر جاءت للغة السومرية، ولو أنه اطلع على لهجة المنطقة المنحدرة من اللغة السلوتية، أو زار المنطقة لعرف أصلها[66].

50. (س) كرك: البغي. تتكون من مقطعين: كر: موضع السوق، كِد: حصير[67].
(سل) الكرك: تجمّع وجلوس الدجاجة على بيضها، وتجمعها على نفسها من الخوف.
(*) في المنطقة وصف الشخص بأنه يكرك كالدجاجة يعتبر عيباً، فهو أشبه بالبغي. والكرك يختلف عن البرك، فالأخيرة لا تعتبر وصفاً سيئاً.
51. (س) كركر: العالم، ورد مقترناً باسم ملك، وأيضاً تعني حبس، ودفع ورد[68].
(سل) كركر: اسم ملك عماني قديم؛ (الجلندى بن كركر وقد ملك عمان)[69].
كأن الاسم معناه الملك الذي يملك وبيده الحبس والدفع والرد؛ أي بيده الأمر. وكركر من الأسماء القديمة في الجزيرة العربية؛ ومنها عمان.
52. (س) كشم: مكان معتزل[70].
(سل) كشم: اسم جبل في المنطقة؛ في القلعة بولاية الحمراء، وهو منعزل عن حصاة ني صلت، ويأتي في واجهة جبل كدم.
(*) ومن كشم أخذ الخشم وهو مقدم الوجه، وأما الكشم نفسه فهو إصابة الأنف بضربه أو جدعه أو السقوط عليه.
53. (س) كشم: قطيع الماشية[71].
(سل) توجد رسومات صخرية كثيرة بصور الماشية على جبل كشم بالقلعة في الحمراء، مما قد يدل أن هذا الاسم بهذا المعني قد يكون مستعملاً في حضارة سلوت.
(*) ربما أن أصل المعنيين: المكان المنعزل وقطيع المشية واحد، وهو الانعزال، وذلك لأن الماشية ترعى فتنعزل عن مكان أصحابها.
54. (س) كل: عظيم[72].

(سل) قنة: قمة جبل شمس، وهي أعلى قمة للجبل الأخضر.

(*) ويبدو أن اللام في «كل» أخذت أكثر من نطق كما في قلة، قمة، قنة.

55. (س) كند: أرض متحركة[73].

(سل) كندة: شعب سكن المنطقة، وكان لهم دور تاريخي بها، فكان منهم حكام وقادة حروب، وهم وموجودون حتى اليوم بها.

(*) كأن شعب كندة لدوره القوي والمؤثر تحرك الأرض من تحته. وبعض النسابة يذهبون إلى أن «كندة» قبيلة يمنية نزلت المنطقة.

56. (س) كور: موقد، بحيم[74].

(سل) الكور: موقد الحرق، ومنه موقد حرق الأواني الفخارية، وجبل عظيم في المنطقة، وهو مأهول حتى اليوم.

(*) في الألواح السومرية أن السومريين خرجوا من منطقة جبلية اسمها كور. وفي أساطيرهم أن الكور هو الجحيم الذي تلقى فيه الأرواح الشريرة.

57. (س) لجن [لگن]: لوح التمرين على الكتابة[75].

(سل) اللجن: الصحن.

(*) الانتقال في المسمى بجامع التشابه، ولأنه في تلك الأزمنة تستخدم الأدوات لأغراض متنوعة.

58. (س) لجن [لگن]: لوح التمرين على الكتابة[76].

(سل) لجّن: أطعم.

(*) ومنها أخذ «لقن» وهو تلقين الكلام.

59. (س) مدر: قِطعُ الطينِ العلكِ[77].

(سل) المدر: تراب صناعة الفخار، وهو يختلف عن التراب العادي، بأن طينه

يكون علكاً.

(*) بهلا مدينة مشهورة بصناعة الفخار، وذلك لأن أرضها ينتشر فيها المدر.

60. (س) مر: حصير مجدول من القصب، وكل ما جدل فهو مرار[78].

(سل) المرار: الحبل المجدول.

(*) كان شائعاً استعمال المرار في المنطقة إلى وقت قريب، ولكنه يفتل من الصوف.

61. (س) مسكن: سكنى واستقرار[79]، مخزن الغلال[80].

(سل) اسم بلدة، تابعة لولاية عبري بمحافظة الظاهرة، تقع ضمن النطاق الغربي لمنطقة حضارة سلوت. ولأن الأرض زراعية ومعرضة للأمطار وفيضانات الأودية؛ فربما كانت مخزناً للغلال، هذا بالإضافة إلى كونها مستقراً للناس.

(*) وبرأيي.. هذا الاسم بأصله ليس من العربية الحديثة «الفصحى»، وإنما من اللغة السلوتية، وذلك لأن وجود هذه البلدان ضارب في القدم، وهي تحمل الاسم القديم، وإن كان الاسم موجوداً في «الفصحى»، وهذا لا يتنافى مع ما ذهبت، لأن العربية هي ابنة اللغات القديمة؛ ومنها السلوتية.

62. (س) مور: الغبار بالريح[81].

(سل) مورَ عليك: ليس سهلاً. فيقال: مورَ عليك وصلت إلينا. تعبيراً عن صعوبة الوصول لما عاناه في الطريق.

(*) من معهود اللغة أن ينتقل المعنى للكلمة من الحسي إلى المعنوي، والعكس بالعكس أيضاً.

63. (س) نَ: نهد[82].

(سل) النون: النهد.

(*) هي المستعملة في المنطقة حتى الآن.

64. (س) نتخ: الإزالة والإظهار(83).

(سل) نتخ: ظهر بعد اختفاء. يقال مثلاً: نتخ في المكان الفلاني. إذا غاب في السكك وظهر في مكان ما. ونتخ الخيط: أظهره من الثوب أو أزاله. ونتخت الضرس: ظهرت. ونتخها كذلك أزالها.

(*) لا زالت كثيرة الاستعمال في المنطقة.

65. (س) نجل: صغير، ليس كبيراً(84).

(سل) نجل: رمى من أعلى لأسفل.

(*) النجل في المعجم العربي: الولد، وسمي نجلاً لأن الرحم تنجله؛ أي أن رحم الأم ترمي به عند ولادتها له لأسفلها. والتطور في المعنى من سمات اللغة عموماً. واستعمال نجل بمعنى رمى من أعلى لأسفل هو السائد في المنطقة حتى اليوم.

66. (س) ندل: فرّق وشتت(85).

(سل) ندل: ألح على الشخص بالانصراف لفعل شيء ما. أو ألح عليه حتى صرفه، أو بغية صرفه.

(*) وتستعمل الكلمة أيضاً في الإلحاح لمطلق فعل الشيء. وهي لا زالت كثيرة الاستعمال في المنطقة.

وفق هذا المسرد وما ذكرته عن اللغة السلوتية أضع هنا بعض السمات لها، مع التأكيد على أن هذه هي أول دراسة لهذه اللغة، ولذلك يكتنفها كثير من النقص والغموض، وتحتاج إلى إعادة نظر بالإضافة والحذف والتعديل والتطوير، وهذا ما أرجو أن أواصل فيه، كما أرجو أن يأتي من يقوم بذلك، ويبني على هذه الدراسة،

أو ينطلق على أقل تقدير من فكرتها.

من سمات اللغة السلوتية:

1. نشأتها الأولى موغلة في القدم، فهي قد ترجع إلى خمسة آلاف سنة قبل الآن، على أقل تقدير.

2. من جرّاء طول المدة الزمنية تعرّضت إلى كثير من التطوّر والتبدّل، ومع ذلك بقيت بعض سماتها والعديد من مفرداتها في لسان أهل المنطقة.

3. تطورت في توثيقها من الرسومات الصخرية، ثم الكتابة الجامعة بين الرسم والحرف، وكتبت من اليسار إلى اليمين كخط وادي السحتن، وأتوقع -في تطور طبيعي- انتقل إلى خط المسند القديم، والذي يكتب بطريقة خط المحراث يبدأ من اليمين ثم السطر الذي يليه من اليسار ثم من اليمين وهكذا، ثم الخط المسند المتطور، وأخيراً الخط العربي الحديث، الذي يكتب من اليمين إلى اليسار.

4. تتكوّن من مقاطع صغيرة، في أغلبها ما بين الحرف والثلاثة أحرف.

5. أغلبها مكوّن من الصوامت، وظلت محافظة على بداية الكلمة بصامت حتى زماننا، مع غلبة العربية الحديثة التي لا تبدأ بصامت.

6. حُفظت بعض كلماتها وسماتها في المعاجم اللغوية القديمة كالسومرية.

7. تخفيف الهاء بفتحة مثل: بهلا؛ بَلا، ولا زالت هذه السمة موجودة في اللهجة المعاصرة؛ مثل فاطمة؛ فاطمَ.

8. مرتبطة بالبُعد الديني ارتباطاً وثيقاً.

9. انتشرت وتفاعلت مع الوجود الحضاري في تلك الحقب، والشاهد على ذلك دخولها في معاجم اللغات كالسومرية والأكادية والمصرية.

10. ينطق متكلموها بالحروف الحلقية كالحاء والعين، ولذلك فإن ما دونته

القواميس اللغوية من اللغات القديمة في الجزيرة العربية وما حولها كتبوها بالأحرف الأقرب لهذه الحروف كالهاء والهمزة، وذلك لأن مؤلفي هذه القواميس غربيون لا توجد لدهم العين والحاء ونحوهما.

11. كانت قديماً لغة إلصاقية، أي تتركب الكلمات من مقاطع، ثم تطورت - كما تتطور عموم اللغة في جزيرة العرب وما حولها- إلى لغة اشتقاقية.

***

■ **هوامش وإحالات:**

1) انظر: حارث الحروصي، خط السحتن، نسخة رقمية.

2) انظر: المرجع نفسه.

3) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب، ج1، ص197-198.

4) انظر: حارث الحروصي، خط السحتن، نسخة رقمية، والدراسة تتضمن صوراً واضحة للخط.

5) انظر: المرجع نفسه.

6) بهنام أبو الصوف، من هم السومريون، نقلاً عن أحمد سوسة، وهو كبير الباحثين العراقيين، العراق في التاريخ، موقع إلكتروني، تاريخ الزيارة: 28 يسمبر 2018م.

7) كاظم خضير، الهجرات السومرية، الحوار المتمدن، موقع إلكتروني، تاريخ الزيارة: 28 ديسمبر 2018م.

8) انظر: عبدالمنعم المحجوب، ما قبل اللغة، ص70. وكرامر، الديانة السومرية، بحث ضمن: موسوعة تاريخ الأديان لفراس السواح، ج2، ص293.

9) جين شوتر، بابل بوابة الآلهة، صفحة على الفيسبوك، تاريخ الزيارة: 6 يناير 2019م.

10) عبدالمنعم المحجوب، ما قبل اللغة، ص151.

11) انظر: المرجع نفسه، ص79. والباء هنا ثقيلة مثل p.

12) انظر: المرجع نفسه، ص79.

13) انظر: المرجع نفسه، ص247.

14) انظر: المرجع نفسه، ص247.

15) انظر: المرجع نفسه، ص79. الكاف هنا هي الأقرب إلى «الجيم». ويبدو أن هذا الجذر انبثقت منه معاني عديدة، وهذا من سمات اللغة عموماً.

16) انظر: المرجع نفسه، ص79.

17) انظر: المرجع نفسه، ص80.
18) انظر: المرجع نفسه، ص81-82.
19) انظر: المرجع نفسه، ص212، و251.
20) انظر: المرجع نفسه، ص145.
21) انظر: المرجع نفسه، ص145. الكاف هنا هي الأقرب إلى «الجيم».
22) انظر: المرجع نفسه، ص209.
23) انظر: المرجع نفسه، ص210.
24) انظر: المرجع نفسه، ص77، ص171. والباء هنا الثقيلة مثل p، والتي هي الأقرب إلى التبادل مع الفاء.
25) انظر: المرجع نفسه، ص197. الباء هنا الثقيلة مثل p، والكاف هنا هي الأقرب إلى «الجيم».
26) المرجع نفسه، ص173.
27) انظر: المرجع نفسه، ص250.
28) انظر: المرجع نفسه، ص237.
29) انظر: جواد علي، المفصّل في تاريخ العرب، ج1، ص197.
30) انظر: المرجع نفسه، ص194.
31) انظر: المرجع نفسه، ص180.
32) انظر: المرجع نفسه، ص257.
33) انظر: المرجع نفسه، ص182.
34) انظر: المرجع نفسه، ص173.
35) انظر: المرجع نفسه، ص222.
36) انظر: المرجع نفسه، ص172.
37) انظر: المرجع نفسه، ص172.
38) انظر: المرجع نفسه، ص172.
39) انظر: المرجع نفسه، ص198.
40) انظر: المرجع نفسه، ص251.
41) انظر: المرجع نفسه، ص225.
42) انظر: المرجع نفسه، ص225.
43) انظر: المرجع نفسه، ص194.
44) انظر: المرجع نفسه، ص271.
45) انظر: المرجع نفسه، ص194، و204.
46) انظر: المرجع نفسه، ص249.
47) انظر: المرجع نفسه، ص201.
48) انظر: المرجع نفسه، ص201.
49) انظر: المرجع نفسه، ص201.
50) انظر: المرجع نفسه، ص201.
51) انظر: المرجع نفسه، ص200. والكاف هنا هي الأقرب إلى الجيم.
52) انظر: المرجع نفسه، ص205.
53) انظر: المرجع نفسه، ص177.
54) أي العربية التي دوّنتها قواميس اللغة العربية، والمعجم العربي -أي العربية الحديثة «الفصحى»- أوسع بكثير مما دونته هذه القواميس.
55) انظر: عبدالمنعم المحجوب، ما قبل اللغة، ص177.

56) انظر: المرجع نفسه، ص232.
57) انظر: المرجع نفسه، ص181.
58) انظر: المرجع نفسه، ص183.
59) انظر: المرجع نفسه، ص183.
60) انظر: المرجع نفسه، ص183.
61) ابن منظور، لسان العرب، فصل «قوا».
62) انظر: عبدالمنعم المحجوب، ما قبل اللغة، ص183.
63) انظر: المرجع نفسه، ص184.
64) هذا الاسم متحدث في أوائل تسعينات القرن العشرين الميلادي.
65) انظر: عبدالمنعم المحجوب، ما قبل اللغة، ص87-92.
66) انظر: المرجع نفسه، ص87.
67) انظر: المرجع نفسه، ص182.
68) انظر: المرجع نفسه، ص62، ص182.
69) عبدالله السالمي، تحفة الأعيان، ج1، ص37.
70) انظر: عبدالمنعم المحجوب، ما قبل اللغة، ص187.
71) انظر: المرجع نفسه، ص187.
72) انظر: المرجع نفسه، ص84. الكاف هنا هي الأقرب إلى «الجيم».
73) انظر: المرجع نفسه، ص184.
74) انظر: المرجع نفسه، ص185، ص256.
75) انظر: المرجع نفسه، ص188. الكاف هنا هي الأقرب إلى «الجيم».
76) انظر: المرجع نفسه، ص188. الكاف هنا هي الأقرب إلى «الجيم».
77) انظر: المرجع نفسه، ص192.
78) انظر: المرجع نفسه، ص193.
79) انظر: المرجع نفسه، ص191.
80) انظر: المرجع نفسه، ص141.
81) انظر: المرجع نفسه، ص191.
82) انظر: المرجع نفسه، ص248.
83) انظر: المرجع نفسه، ص221.
84) انظر: المرجع نفسه، ص221.
85) انظر: المرجع نفسه، ص223.

■■■

مفردات سريانية في العاميّة الليبية

عبدالمنعم المحجوب

هذا ثبتُ مفردات سريانية في العامية الليبية، وهو جزء من «كتاب الألفاظ الليبية» الذي يصدر قريباً، ويجد القارئ في مقدّمته تحليلاً تأريخيّاً لمسار هذه المفردات في العامية ترحالاً وتوطّناً؛ أهي من بقايا الآرامية جاءت مع هجرة القبائل العربية التي حملت المعجم الآراميّ في عامّ كلامها؟ أم أن اللغة الآرامية عندما انحسرت عن تمثيل الأمم في الشرق الأدنى القديم في القرن السابع كان الكلام قد تشبّع بها فاستقرّ أصلاً ثابتاً ولم يندثر بانتشار الفصحى وسيادتها على الحوض الأفروآسيوي الكبير؟ أم هي من الألفاظ المشتركة في اللغة الكنعانية جاء بها الفينيقيون قبل ذلك إلى شمال إفريقيا؟ أم أن الأمر لا يعدو كونه اشتراك ألفاظ بين العربية وشقيقتها السريانيّة؟

إن العرب أنباطٌ كما جاء في الأثر، ورد في لسان العرب: «قال محمد بن سيرين: سمعت عبيدة يقول سمعت عليّاً، عليه السّلام، يقول: من كان سائلاً عن نسبتنا، فإنّا نَبَطٌ من كُوثى»، و«كُوثى العراق هي سُرّة السّواد من محالّ النَّبَط». فاللغة العربية ليست «القاموسيّة» وحدها، أي ما ثبتت صحته قياساً وتواتراً مدوَّناً فحسبُ، بل هي أيضاً ما توطّن من عامّ الكلام القديم على ألسنة الناس، واللغات المكتوبة والمحكيّة يُلزِمها التقعيد على مستوى الأفراد بينما تتطوّر بمعزل عنهم في مسارات عامة على مستوى الأمم. ونحن إن كنّا ننزّه الفصيح عن شوائب الكلم، فلأننا جُبلنا على أن الخطأ اللغوي عيبٌ خُلقي قبل أن يكون شيئاً من فجاجة الخطاب، وذلك

نوع من التقديس والأسطرة يُضفى على اللغة لا صلة له بالحياة في هدوئها واضطرابها.

***

﴿أيوه﴾

أيوه: نعم، إجابة بالموافقة، كلمة استزادة، وغير ذلك مما يقتضيه سياق الكلام. كأنها «أيْ»، بمعنى نعم، وقد اتصلت بها «واو» القسم وأُوقفت على «هاء» السَّكت، أو لعلّها محذوف «إي والله» جرت على الألسنة اختصاراً، ونقرأ في البقايا الآرامية (فاضل مطانيوس مباركة، بقايا الأرامية في لغة أهل صدد المحكية، دار ماردين، حلب، سوريا، 1999. ويشار له بعد ذلك بالبقايا الآرامية) أن كلمة أيوا «بمعنى نعم، من مخلفات لغة سوريا القديمة [أي السريانيّة]، كلمتان أدغمتا معاً الأولى: إين ܐܝܢ، والثانية هوا ܗܘܐ، أي: نعم، حصلَ، وصارَ».

﴿برّ﴾

بَرَّاني: خارجي (كما في: بابْ بَرّاني)، غريب، أجنبي، جاء من خارج البلاد (راجِلْ بَرّاني). البرّاني فصيحة من البرّ، أي الظاهر والعلانية، ضد الجو، أي الباطن والسر، ومنه جوَّاني، زيدتا الألف والنون للنسبة. أَصله من قولهم: خرج فلانٌ بَرّاً، إذا خرج إلى البرِّ والصحراء، وورد في لسان العرب أن اللفظ: «ليس من قديم الكلام وفصيحه». جعلته العامية منسوباً إلى بَرَّهْ أي الخارج، كما جعلت الجواني منسوباً إلى جُوَّهْ أي الداخل، ويوافق كل هذا الآرامية السريانية «برَّا» ܒܪܐ أي خارجاً، أو في الخارج، ومنه «برَّانايا»، أي الخارج، الظاهر، البرّاني، كما في الآثار (داود الجلبي الموصلي، الآثار الأرامية في لغة الموصل العامية، مطبعة النجم الكلدانية، الموصل، العراق، 1935. ويشار له بعد ذلك بالآثار).

﴿بربر﴾

بَرْبَرَ: رطنَ، تكلّم بما لا يُفهم؛ عربيةٌ، وسريانيتها: ܒܪܒܪ، باللفظ العامّي، بمعنى صوّتَ، وهي كلمة تعود إلى اللغة الأكدية وأصل الكلمة سومريّ، ويتّصل الأصل بـ«بر» أي البريّة، أو الصحراء، في هذه اللغات، ثم استعارها اليونانيّون ثم الرّومان من هذا التواتر السومري الأكدي السرياني العربي، دلالةً على سكان الصحراء، أي الأعراب، ثم تركّزت دلالة اللفظ فصارت علماً على سكان شمال إفريقيا القدامى.

﴿برطع﴾

بَرَطَعْ: عدا متفلّتاً ونطّ وقفز، وهي كلمة جدّ شائعة في البلدان العربية. لعلّها من بردعَ، لتقارب لفظ الطاء والدال، فإذا اشتُقّ بردعَ على اللزوم، كان على خلاف التفلُّت، وإلى التقبُّض أقرب، كما في زيادة النون، أي ابرندعَ، وتعني تقبَّض، والمُبْرَنْدِع: المتقبّض، ومتقبّض الوجه، إلا أن تؤخذ على الضد، ولكن هذا التخريج لا يبدو مرضياً، وهي في البقايا الآرامية: «برطع: صفة في الحيوان الذي يفلت في البريّة وتكثر رشاقته، أرجّح بأنها مأخوذة من البرطعنا ܒܪܛܥܢܐ، أي البرغوث، لتشابهها في المعنى والمبنى، وتعني الرشاقة».

﴿برنس﴾

بَرْنُوسْ: ثوب به قلنسوة، وقد تقتصر الكلمة على القلنسوة فحسب. اللسان (ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، د.ت. ويشار له بعد ذلك باللسان): «البُرْنُس: كل ثوب رأسه منه ملتزق به، دُرّاعَةً كان، أو مِمْطَراً، أو جُبّة»، التاج (الزبيدي، تاج العروس، دار ليبيا للنشر والتوزيع، بنغازي، ليبيا، د.ت. ويشار له بعد ذلك بالتاج): «البُرْنُس: قلنسوة طويلة، وكان الناس يلبسونها في صدر الإسلام». تعود الكلمة إلى الآرامية،

والسين العربية مبدلة من الشين السريانية، فأصلها برنوش، وهي في الآرامية المحكية في قرى معلولا وبخعة وجبعدين حتى الآن: بَرنوشا وتعني رجل، ومجرّدها برنش ܒܪܢܫ، وهي في السريانية برنوشو ܒܪܢܫܐ أي ابن الإنسان، ثم انتقلت إلى العربية دلالةً على ثوب الرجل، وعاميتها غالباً برنوس، وعلى الأخص في البلدان المغاربية.

﴿بزل﴾

بَزُّولْ: ثدي، حلمة، ج. بْزازيل. اشتقاقٌ من البَزْل وهو الطلوع والكمال، بَزَلَ بَزْلاً وبُزُولاً فطرَ، وطلَع، وكمل، أي نهدَ وكَعَبَ، فهو بازِلٌ وبَزُولٌ. والثدي في لهجات عربية أخرى هو البِزُّ، وقد تساءل صاحب التاج: «البِزُّ: ثدي الإنسان، هكذا يستعملونه، ولا أدري كيف ذلك!»، فأصل الكلمة من السريانية ܒܙܐ بزّا وهي الحلمة، مشتقة من الظهور والطلوع، استقرَّ في العربيّة وأشتُقّ منه بَزَا أي تطاول وارتفع، والبَزْو أي العِدْل، كما في التاج، فالثديُ بِزْوُ الثدي، إي عِدْله، ومن هذا الأصل الإبْزاء أي الارضاعُ، والبَزِيُّ أي الرضيع، ومنه الباز والبازيّ لأنه يظهر ويرتفع.

﴿بس﴾

بْسِيسَة: البَسِيسَة. اتّخذ العرب البسيسة منذ القدم بأن يُلَتَّ السّويق أو الدقيق أو الأقط المطحون بالسمن أو الزيت ثم يؤكل ولا يُطبخ. بَسَّ السّويق والدقيق وغيرهما: خلَطه بسمن أو زيت. واللفظ قديم قدم هذا الطعام، ففي البقايا الآرامية: «البسيسة: هي من مخلفات المأكولات السورية ܒܫܝܫܬܐ بشيشتا أو بسيستا».

﴿بسر، بصر﴾

بوصار: عِلّة تحدث في المُقْعَدَة، ويجمعونها على بواسير، من الفصيح، مفردها باسور، وهي سريانية.

﴿بطل﴾

بطَّلْ: توقَّفَ، كفّ عمّا يفعل، وبصيغة الأمر: توقَّفْ، كُفّ، كفى، أما فصيح بطَّلَ فهي تداولَ الباطلَ، وبَطَلَ بالتخفيف تعطَّلَ فهو بطَّالٌ؛ يتوافق اللفظ العامي مع السريانية ܒܛܠ بطَّلْ: كفّ، توقّفَ، زالَ.

﴿بطن﴾

بطن: مولود، حَبَلٌ، فصيح البطنِ النّفاسُ، اللسان: «نثرت المرأة بطْنَها ولداً: كثر ولدها. وألقت المرأة ذا بطنها أي ولدت»، ومعنى الحبَل يتوافق مع السريانية ܒܛܢ (بطْنَ)، كما في اللهجة اللبنانية: «جابت أوّل بطن»، أي أنجبت بكرها، بعبارة قاموس الألفاظ (عيسى، إيليّا، قاموس الألفاظ السريانية في العامية اللبنانية، مكتبة لبنان، بيروت، 2002. ويشار له بعد ذلك بقاموس الألفاظ).

﴿بعبع﴾

بَعْبَعْ: ثرثرَ، كأنهم يصفون صوته بالثغاء (بع بع)، وبعبع في قاموس الألفاظ السريانية: ܒܥܒܥ: صوّتَ، بعبعَ، صرخَ. اللسان: «البَعْبَعُ: صوت الماء المتدارِك»، و«حكاية بعض الأصوات، وقيل: هو تتابع الكلام في عجلة»، المعجم المعاصر (أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، 2018. ويشار له بعد ذلك بالمعجم المعاصر): «بعبع الرّجل: تابع كلامه في عجلة، حتى لا يكاد يُبين».

﴿بقل﴾

بَقَّال: هي كلمة نادرة الاستخدام في العاميّة، بعد أن حلّت تاجر محلّها، وبقّال عامّةٌ تقال لمن يبيع المواد الغذائية، الأصل فيها بائعُ البقول، وهو في السريانية ܒܩܠ (بقّالَ): «بائع الخضار»، التاج: «البَقَّالُ: بيّاع الأطعمة»، و«هو من يبيع اليابس من الفاكهة، عاميّةٌ، والصحيح: البَدَّال».

﴿بكبك﴾

بَكْبَكْ: إذا طهى المْبَكْبَكَةْ، وهي المكرونة (المقرونة) بطرْح مقادير الأكلة في قدر واحد وطبخها، والبَكْبَكَة هنا حكايةُ صوت، مثل البقبقة، أي صوتُ غليان القِدر، ومثل هذا في قاموس الألفاظ السريانية: ܒܩܒܩ (بقبق): «صوت المياه الغالية على النار، صوت القدر»، وفي الفصيح: بقبقت القِدر بقبقةً: غلتْ. وفصيح (البَكْبَكَةُ (والكَبْكَبَةُ): طرْحُ الشيء بعضه على بعض، وأيضاً: هزُّ الشيء وتحريكه. اللسان: «البَكْبَكَةُ: الازدحام، وقد تبكبكوا. وبكبكَ الشيءَ: طرحَ بعضهُ على بعض، ككَبْكَبه»، التاج عن البكبكة: «هو تقليبُ المَتاع».

﴿بكر﴾

بَكَّرْ: بَكَّرَ وأبكر، أتى أو ذهب باكراً أو مبكّراً، أو عَجِلَ، سبقَ، تقدَّمَ. العامية: جا بكري، بألف ممالة، ومْبَكري، ومنها مْبَكْريكا، وبحذف الميم، بالمعنى نفسه. واللفظ بنطق بَكَّرْ هو السريانية ܒܟܪ بالمعنى نفسه.

﴿بلعط﴾

بَلْعَطْ: كذبَ، زيّنَ كذِباً، احتال؛ مَزيدٌ من بعط. اللسان: «أبْعَطَ الرجل في كلامه إذا لم يُرسله على وجهه»، «البَعْطُ والإبْعاط: الغلوّ في الجهل والأمر القبيح»، و«الإبْعاط: أن تُكلّف الإنسان ما ليس في قوّته». والأرجح أنها في الأصل من السريانية ܒܪܥܛ برعط: تحرّكَ، وهي في اللهجة اللبانية بَرْعَطْ؛ قاموس الألفاظ السريانية: «ما بيقعد عاقل، بلّش يبرعط».

﴿بلفط﴾

تْبَلْفَطْ: احترق، ويقال للطفل إذا لسعته النار فبكى: تْبَلْفِطتْ ايديه: احترقت يداه. لعل أصلها الآرامية اثْپلِپَط أبدلت الباء المهموسة فاءً (تبلفط). الآثار: «اثْپلِپَط:

تعذّب، تململ، عجّ [صاح] من شدة الوجع»، وصارت في اللهجة العراقية تْفَلْفَط: «إذا بكى الصبيّ وفرك رجليه ببعضهما من شدّة البكاء».

﴿بنك﴾

بَنَّكْ (بتفخيم الباء والكاف): مكثَ ولم يبرح. اللسان: «تَبَنَّك بالمكان: أقام به وتأَهَّل، وتَبَنَّكوا في موضع كذا: أقاموا به»؛ قال الفرزدق يهجو:

تَبَنَّكَ بِالْعِرَاقِ أبو المُثَنَّى وعَلَّمَ قَوْمَهُ أَكلَ الخَبِيصِ

ويؤدي الأصل الآراميّ «بَنَكْ» المعنى نفسه: «تأصّل، تمكّنَ، تثبّت، تبنّكَ، أقام في المكان»، كما في الآثار.

﴿بهدل﴾

بَهْدَلْ: «أهان، حط من شأنه، حقر، أهمل أساء معاملته»، كما في التكملة (رينهارت دوزي؛ تكملة المعاجم العربية، دار الرشيد للنشر، العراق. ويشار له بعد ذلك بالتكملة)، و«بَهْدَلَة: إهانة، تحقير، سوء المعاملة، عار، فضيحة»، هذه المفردات من معجم ألف اليلة وليلة؛ والبَهْدَلَة في التاج: «التَّنَقُّص من الأعراض، والتّجريس، عاميّة»، ويعيدها صاحب الآثار إلى الآرامية «بهتثا»: خزي، خجل، عار، عيب، هوان، فضيحة، ويضيف: «يتّخذون منها فعلاً فيقولون: بهدله، وبهدل حاله للمتعدي، وتبهدل للازم، ومبهدل للذي ساء حاله ورثّ.

﴿بهل﴾

بَهْلُولْ: أبله، الأنثى: بهلولة. قيل سمّي البَهلُول تيمّناً بالبُهلُول أي السيّد الحييّ الكريم، وقيل وصفاً له من البَهْل بمعنى قلّة المال، أو بمعنى اللّعْن، أو بمعنى الشيء اليسير الحقير، أو بمعنى الإهمال. يقال أبهله: تركه وأهمله، فكأنهم إنما كانوا يعنون باسم بهلول: الفقير البائس، أو الملعون، أو الحقير، أو المهمل، أو جميع ذلك. وفي البَهْل

أيضاً أن يُترك المرء لا يُسأل عمّا يفعل، ونجد في اللسان: «الباهل: المتردّد بلا عمل»، فكل هذا التخريج لمعنى البهلول العاميّ يبدو متّفقاً، إلا أن الأصل المباشر آراميّ من بُهْلْ، وبَهْلا بمعنى أبله؛ جاء في الآثار: «بَهلُولا: أبله، جاهل، غبي».

﴿بوخ﴾

بْواخْ: بُخار، يبوّخْ: يُبَخّرُ آراميّةٌ. الآثار: «بوحا: بخار رائحة، ويصوغون منها فعلاً فيقولون بوّخ بمعنى بخَّر».

﴿بوع﴾

تْبَاوَعْ: أصدر صوت القيء، أما قاءَ في العامية فهي رَدْ وقْدَفْ، ولا أصل في الفصحى لكلمة تْبَاوَعْ بهذا المعنى، فلا نجد إلا انْباعَ العَرَق: سال؛ وفي البقايا الآرامية: «باوعْ: ليست كما يعنيها أهل العراق، نظر، وانظر [وهي لغة شرق ليبيا أيضاً]. بل هي لفظة تتعلق بغازات محتقنة في الصدر تخرج عن طريق الحلف بصوت غير لائق، فهذه العملية هي المباوعة. و«باوع فلان»: راجع، وتقيّأ. فالكلمة هي فَوق ܦܘܩ خضعت الفاء للتركيخ والتفشية فأصبحت باءً، والقاف كثيراً ما يلفظها العامّة كالألف، لذا لفظوها باوَأ، فهي ܦܘܩ، أما لفظها كالعين، فالعين حل وسطٌ بين القاف والألف».

﴿تكّ﴾

تِكَّةْ: رباط السروال التقليدي. جمعها في العامية: تِكّات، والفصيح: تِكَك. يقول صاحب الآثار: «تَكَّة: رباط السراويل من [الآرامية] «تكّا» بالمعنى نفسه. جاء في التاج: «قال ابن دريد لا أحسبها إلا دخيلاً، وإن كانوا قد تكلموا بها قديماً».

﴿تنر﴾

تنُّورْ: أتونٌ يعدّ فيه الخبز. اللسان: «التنُّور: نوع من الكوانين»، و«التنُّور: الذي يُخبز

فيه»، و«يقال: هو في جميع اللغات كذلك»، «قال الليث: التّنور عمّت بكلّ لسان. قال أبو منصور: وقول من قال إن التنّور عمّت بكل لسان يدلّ على أن الِاسم في الأصل أعجمي فعرّبتها العرب فصار عربيّاً على بناء فَعُّول، والدليل على ذلك أن أصل بنائه تَنَرَ، قال: ولا نعرفه في كلام العرب لأنه مهمل، وهو نظير ما دخل في كلام العرب من كلام العجم مثل الدّيباجِ والدّينار والسّندس والإستبرق وما أشبهها، ولما تكلّمت بها العرب صارت عربيّةً»، قال صاحب الآثار هو: «من [الآرامية] تنُّورا : تنُّور، أتون».

﴿توت﴾

تُوتْ: تُوتٌ، الشجرة الواحدة: توتة، والثمرة أيضاً. عربيّه فرصاد، اللسان: «عن الأصمعي أنه بالثّاء في اللغة الفارسيّة، وبالتّاء في اللغة العربيّة». الآثار: هو من [الآرامية] توثا: توت».

﴿جو﴾

جَوَّا (في عامية شرق ليبيا وجنوبها): في الداخل، قاموس الألفاظ السريانية: «ܓܘ [جو، گو]: داخل، [وفي اللهجة اللبنانية] جوّا - فوت لجوّا». انظر: «بر».

﴿حلت﴾

حِلْتِيتَةْ، حِنْتِيتَةَ: حلتيت وحلتيث. اللسان والتاج: «صمغ الأَنْجُذَان»، وهو لبن نبات نتن الرائحة يُتداوى به، جعلته العرب من التَّيُوع أو اليَتُوع: كل نبات له لبن مسهِل محرق، كالشّبرم واللاعية. أصله الآرامية «حلتيث»، كما في الآثار.

﴿خرط﴾

خَرْيّطْ (في عامية شرق ليبيا خصوصاً): هذر وتكلم بلا نظام، كمن به خبل، وأيضاً فزِعَ وارتعب، والفاعل خَرْياطْ. لعل الفعل من فصيح انْخَرَطَ تَخَرَّطَ، بياء مزيدة،

التاج: «انْخَرَطَ في الأمر وتَخَرَّطَ: إذا ركب رأسه جهلاً من غير معرفة، وقيل: انْخَرَطَ علينا فلان إذا انْدَرَأَ بالقبيح من القول والفعل»، و«الخُرُوطُ: من يَتَخَرَّطُ في الأمور جهلاً، أي يركب فيها رأسه من غير علم ولا معرفة»، ونجد في البقايا الآرامية: «خَرْيَطْ: بفتح الخاء وفتح الياء، من فزع بشدة وتألم، وهو فعل سوري [أي سرياني] مجرّده: حزن جداً، مثلاً: «سمعت خبراً وتخَرْيَطّت»، وعندما نقول حزنتُ، نقول إتخرْيَتّ، فهي تعطي إذن مدلول الحزن العميق والخوف من سماع خبر ما».

﴿خيش﴾

خيش: نسيج غليظ الألياف، المفرد خيشة. عرف العرب الخيش بأنه أردأ أنواع الكتّان، وعرّفها اللسان بأنها «ثياب رِقاق النسج غِلاظ الخيوط تُتّخذ من مُشاقة الكتّان ومن أردئه، وربما اتخذت من العَصْب، والجمع أخياش»، والخيش في التاج: «ثياب في نسجها رقّة، وخيوطها غلاظ»، ومن الجائز أن نشتقّ منها خيَّشَ يُخيّش أي غلّف بالخيش. وفي التكملة: «خَيَّش (بالتشديد)، أدخلَ الخيط في جهة وأخرجه من الأخرى»، وجعل الخيش أيضاً : «نوع من نسيج الحرير يصنع في دمياط وتتخذ منه البراقع السود التي تستعملها النساء»، و«نسيج كتّان خفيف... ونسيج غليظ تتخذ منه الخيم ويستعمل لعمل الجوالق أيضاً، وكان الأعراب يسمون عرب الخيش أو عرب الخيام ومعنى الخيش الجنفاص والخنيف. ونسيج القنب لرزم البضائع». أما في البقايا الآرامية فالخيشا: «الكيس الكبير الذي يستعمل غالباً لتعبئة التبن والقصرين والعور التبان، فهي أصلاً كيشا، والخاء هي بالذات حرف الكاف المرنّخة، فإذا قلنا خيشا بمفردها... فيجب أن تُلفظ كِيشا، ولكن لدخول أحد أحرف العلة ترنّخها وتلفظها فتلفظ مرنّخة ملطّفة، والكاف الملطّفة هي الخاء

بحد ذاتها»، و«ما يقابلها في العربية هو كيسا أو الكيس، ولدى دخول حرف الباء نقول بخيسا أو بخيشا: الكيس الكبير، والكيس والخيش كلمة واحدة».

﴿دربك﴾

دربك: إذا قرع الطبل عامةً، وإذا دَرْبَكَ أي قرع الدّربوكة وهي طبل تقليدي، ج. درابيك. التاج: «الدَّرابُكَّةُ، بالفتح وضم الموحّدة وتشديد الكاف المفتوحة: آلَة يُضرب بها، معرّبة مولّدة». التكملة: «دَرَبكَّة أو دربوكة، وهي في السريانية دربكا، وتُجمع على دَرَابِك: طبلة، نقارة (طبل طويل يضرب عليه بعصا واحدة)، وأفضل أنواعه يصنع من الخشب، والعادي يصنع من الخزف، والقسم العريض منه مسدود بجلد رنان والقسم الآخر منه مفتوح ». أصلها آرامي «اَرْدُبَكَّا » أي دفّ كبير، كما في الآثار، ثم تركية «دَرَبُكا »، وعن الأتراك أخذها الليبيون.

﴿دردش﴾

دَرْدِشْ: حَادَثَ غيره وكالَمَه، بمعنى العاميَّة هَدْرِزْ، وهي حديثة في العاميّة. من الدَّرْدَشَة، مولد مفصَّح، لا تعرفه اللغة العالية. التاج: «الدَّرْدَشَةُ: اختلاط الكلام وكثرته، أهمله الجماعةُ، وهو مستعمل في كلامهم كثيراً»، وتبدو لي مبدلةً من دردجَ، ففي الدردجة حديث ليّن متّصل، يشترط الترافق والتوافق، وهي سمة الدردشة التي نعرفها. اللسان: «الدَّرْدَجَةُ: ترافُق الرجلين بالمودّة. الليث: الدَّرْدَجَةُ إذا توافقَ اثنان بمودتهما، قيل: قد دَرْدَجا». وفي البقايا الآرامية: «الدردشة من كلام العامّة وأصله ܕܪܫ [درش]: تجاذب أطراف الحديث، وصيغته رباعية ܕܪܕܫ [دردش]، وقد مالت الدردشة إلى كلمة ܕܘܪܕܫܐ [دوردشا] وܕܪܫܐ [درشا] والدراشة. الأخذ والردّ في الحديث والجدل الخفيف». وتعود بنا السريانية إلى أصل درش، ومنه في تعرف التاج: الدُّرْشَةُ: بالضم: اللّجاجة»، و«منه اشتقاق الدّرويش».

﴿دقر﴾

دَاقْرَة: وعاء من الفخار، قِدرٌ، أو وصفٌ لها بالامتلاء. يقولون: داقْرَة ولقِتْ غْطاها للأمر يُقضى، أو يوافق ما يُستعدُّ له به، أو ما يُراد منه. تعود الكلمة إلى الآرامية دقر: وعاء، وتدلّ في الفصحى على الامتلاء. اللسان: «دَقِرَ الرجل دَقَراً إذا امتلأ من الطعام، ودَقِرَ أيضاً: قاءَ من الملء»، ومنه: «أرض دَقْرَاءُ: خضراء كثيرة الماء والنّدى مملوءةٌ». .

﴿دور﴾

دُورَة: دائرة، تصغيرها: دْويرة، ويتفق اللفظُ والمعنى مع الآراميّة «دورا » تماماً.

﴿ربع﴾

تْرَبَّعْ: جلس مُتربّعاً، واسم الجلسة تِرْبيعَة، أي جلس الأُرْبُعاءُ والأرْبُعاوَى، وهو الوهوأي التربُّع، أو هي الرَّوْبَعة أي قِعدة المتربّع، وَتَرَبَّعَ في جلوسه: خلاف جَثا وأَقْعَى. وهو من قولهم: رَبَعَ بالمكان أي اطمأنَّ وأقام. والرَّبْعُ: الموضع يرتبعون فيهاً أي يخرجون إليه في الربيع. وتْرَبَّعْ ينطقها الليبيون كما في السريانية ܐܬܪܒܥ اتربع.

﴿زبل﴾

زَبِّلْ: وسَّخَ، وهذا المعنى نادرٌ، والأكثر: اعترض عملاً لغيره أو تعمّد عدم إنجازه، وتقال الكلمة في لعب الصبية؛ يا نَلْعِبْ يا نْزَبِّلْ، أي إما أن أشاركم اللعب أو أمنعكم منه، اشتقاق من الزّبل، والأصل في الفعل تسميد الأرض بالزّبل، ولكن اشتقاق الفعل في العامية الليبية لا يتصل بالسّماد أو السرقين، وكذلك هو في العامية اللبنانية. في قاموس الألفاظ السريانية: «ܙܒܠ (زبّل): وسَّخَ، زَبَّل - حاج تزبّل بقا».

﴿زبن﴾

زْبُونْ: مشترٍ، حريف، كلّ من يرتاد محلّاً ويبتاع منه، ج. زْبايِنْ. لا يرد المعنى صريحاً في العربية الفصحى، ربما باستثناء المصباح؛ معجم الصواب (أحمد مختار، معجم الصواب اللغوي، عالم الكتب، القاهرة، 2008. ويشار له بعد ذلك بمعجم الصواب): «وردت الكلمة في المعاجم القديمة، ففي المصباح: قيل للمشتري زَبُون... وهي كلمة مولدة ليست من كلام أهل البادية». ومن معاني البيع الزّبن والمزابنة. اللسان: «المُزابنة: بيع الرّطب على رؤوس النّخل بالتمر كَيْلاً». التاج: «الزَّبْنُ: بيع كل ثَمَر على شجره بتمرٍ كيلاً». ويرى صاحب الآثار في كلمة «زاون» الآرامية: مشترٍ، مبتاعٌ، من الفعل «زْبَن»: اشترى ابتاع، أصلاً لمعنى زبون العربية، ويضيف: «أنّ وجود كلمة الزبن والمزابنة بهذا المعنى يدل على أن من معاني الزبن في أصل اللغة العربية البيع والشراء كأختها الآرامية، لكن اللغويين لم يذكروا هذا المعنى وأرادوا تأويل معنى الزبن والمزابنة بالدَّفع والمدافعة تعسّفاً». قاموس اللفاظ السريانية: « ܙܒܘܢܐ [زبونُ، زبونَ]: الشاري؛ زُبون - زبون المحل».

﴿زرب﴾

زَرَبْ (بزاي مفخمة): وقاء، سياج، من الأمثال: كلام لوْلِين زَرَبْ أي كلامُ الأوّلين وقاءٌ. ولا نجد هذا المعنى صريحاً في المعاجم العربية القديمة، بل في السريانيّة. قاموس الألفاظ السريانية: « ܙܪܰܒ [زْرَبْ] حصرَ، ضغطَ»، والمكان المحصور هو ܙܽܪܘܒܳܐ [زُروبَ]. التكملة: «زَرَّب (بالتشديد): سيّج، أحاطه بسياج»، و«مُزَرَّب: مسيّج».

﴿زفت﴾

زِفْتْ: قارٌ، قطرانٌ يبلَّط به الشوارع. اللسان: «الزِّفْتُ: كالقير، وقيل: الزِّفْتُ القارُ.

وعاءٌ مُزَفَّتٌ، وجرّةٌ مزَفَّتَة، مطليّة بالزِّفْت». التاج: «شيءٌ أسود يُمتّنُ به الزّقاقُ». الآثار: «هو من [الآرامية] زفتا: زفتٌ، قيرٌ». ܙܶܦܬܳܐ [زَفْتَ].

﴿زفر﴾

زفْرَة: نتانة، رائحة كرية، تصحيف ذفر. وهي في السريانية باللفظ نفسه، قاموس الألفاظ السريانية: «ܙܰܦܪܳܐ [زَفْرَا]: نتنٌ رائحة كريهة». وفي التكملة: «زَفْرَة [بفتح الزاي]: زَفَر، وسخ، درن»، «زفر: سهك، عفن، نتانة، رائحة كريهة».

﴿زقي﴾

زَقْيَة: عصا، في بعض المناطق، ج. زقيات. التكملة: «زقية وزقاية (سريانية): عصا، وتجمع على زقيات وزقايات».

﴿زلب﴾

زْلابْيَة: أهملها لسان العرب، وذكرها التاج: «الزَّلَابِيَةُ حلواء، معروفةٌ. في شفاء الغليل أنها مولّدة»، وهي في القاموس العثماني (الأنسي، محمد علي؛ قاموس اللغة العثمانية، الدراري اللامعات في منتخبات اللغات، 1902. ويشار له بعد ذلك بالقاموس العثماني): «زُلوبيه: زلابية (طعام من المعجنات)»، وفي الألفاظ الفارسية (ادّى شير، الألفاظ الفارسية المعرَّبة، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، بيروت، 1908، ويشار له بعد ذلك بالألفاظ الفارسية): «الزلابية: معرّبة عن زَلِيبِيَا، وهو عجين يقلي بالسمن ثم يعقّد بالدبس ومنه ܙܠܘܒܝܐ [زلوبيا] بالسريانيّة وزلبية بالتركية».

﴿ستف﴾

سَتَّفْ: رتَّبَ، نسَّقَ، نظَّمَ. سَتَّفَهْ: جعله مصطفّاً متراصفاً، وكذلك مْسَتّفْ أي مُصْطَفّ. يقول الفتى: مْسَتَّفَة، إذا سألته عن حاله، ويعني أن كل شيء على ما يرام. قد يبدو الأصل من صفّفه فاصطَفّ، ويذهب المعجم المعاصر إلى أن ستَّفَ الشَّيءَ: رصّهُ ورتَّبهُ، ويجعلها: ستَّفَ يُستِّف، تستيفًا، فهي عاميّة لا شكّ، وإجراء

هذه الدوزنة اللغوية يبدو غريباً، لأننا لا نجد هذه الدلالة في المعاجم العريقة، إلا في صَفَّ ومطاوعه اصطَفَّ، على أن العاميّة سَتَّفْ تبدو أقرب إلى المحكية السريانية «صفط» بقلب وإبدال، وفي الفصحى نجد السَّفَط وهو السَّبَت، العاميّة سابات، والسُّفاطَة: متاعُ البيت، وسفَّطَ: أصلحَ ولاطَ، وغير ذلك، دون معنى الترتيب والتنسيق والتنظيم الذي نجده في المحكية السريانية «صفط»، البقايا الآرامية: «صفط: وضع الأشياء واحداً جنب واحد بكل ترتيب ونظام كما يصفط الأشياء في خزانة أو صندوق، ܨܦܛ ، والتصفيط ܬܨܦܝܛܐ هي الزينة»، وتلك هي التَّسْتيفْ العاميّة.

﴿سقم﴾

سَقَّمْ: إذا قوَّمَ، عدَّل، أصلَحَ، نظَّمَ، أتقن الصُّنعَ بعد عطل. من الكلمات السريانية التي استقرّت في العامية ولم تثبتها الفصحى، وأصلها سقم ܣܩܡ: عدّلَ، عادلَ، وازنَ، ومنها مسوقم ܡܣܘܩܡ وهي العامية مسَقَّم: معتدل، متوازن، مستقيم، مُقوَّم، والأخيرتان من أصل «قوم» اللغوي، لا «سقم». قال في البقايا الآرامية تحت مادة «سوقم»: «ܣܩܡ [سقم] عدَّل ووازنَ. فلان مْسوقَمْ حالو بحالو: هو من عدَّل وكيَّف نفسه بنفسه»، ومنه «الطقس مسوقم ܡܣܘܩܡ أو ܡܣܩܡ [مسقّم]: معتدل ومتّزن»، وكذلك الرّجل.

﴿شبردق﴾

شْبَرْدَقْ: سياج، سياج من نباتات شوكية، سياج يحدّ أرضاً. لا نعثر على اللفظ في أصل معجميّ من متون العربية، وقد نحيله إلى شبرق بإضمار حرف، فنجد أن الشبرق: نبات غضّ، وشبرقَ: مزَّقَ، وبالعودة إلى البقايا الآرامية نجد: «شبرق: نبات شوكي ينبت في أرض الحصيد سنة بعد سنة يصلح لاستعماله كسياج بين

حدود قطعتي أرض، فهو يفرّق ما بين عقارين... اشتقاقه من فعل ܦܪܫ المزيد بالشين، ܦܪܫ فارق وܫܦܪܫ شفرق. عليك ألا تنسى أن الباء أصولها الفاء، والشفريق أو الفريق هو السياج ما بين عقارين وهو من إحدى النباتات العديدة التي عُرفت في صحراء سوريا منها القتاد والسيكون والشبرق والدردار والسلبين والطابور والسبسرا والبسباس والقرصعنا والخرفيش، وقد استُعمل الشبرق في الزراعة لمعرفة الحدود لأنه من النباتات القاسية الطويلة». ليس في الفصحى التي أهملت هذا الأصل سوى دلالة كلمة واحدة هي شبرقَ، ومُثّل لها بشبرقتِ الدابة، أي باعدت بين قوائمها في عدوها، فكأنها قفزت على «شبردق»، ولعل هذه المفردة العامية المزيدة بالدال، على الأصلين، تجمع بينهما.

﴿شتف﴾

اشْتافْ: تاقَ، اشتاقَ، رغبَ، تمنّى، ومِشْتافْ، أي مُشتافٌ، اسم الفاعل. لا وجود لأصل لغوي في الفصحى تحت «شتف»، لأنهم عدّوا التاء مزيدةً، فجعلوا اشتافَ في «شوف» بمعنى: تطاولَ بعنقه وتطلّعَ، وتتبع بنظره، مثل تشوَّفَ: أشرفَ من علٍ، وتطلَّعَ، وطمحَ ببصره، غير أن لكلمة اشْتافْ العاميّة معنى آخر يتّصل بالتوق والرغبة والاشتياق، ممّا لم يُذكر في معاجم الفصحى، ونجدها بهذا المعنى في الآرامية «شتف»، بتاء أصلية، البقايا الآرامية: «شتف ܫܬܦ: فعلٌ يعبّر عن غاية الرغبة والشوق»، ويعني: «يشتهي، يرغب بشدة، يتوق».

﴿شتل﴾

شَتْلَة: فسيلة، غريسة، نبتة صغيرى تُنقل وتُغرس، ج. شتلات، شْتَل. آرامية استقرّت في العامية ولم تثبت في معاجم الفصحى، فهي في البقايا الآرامية: «شتل: زرعَ ونصبَ ܫܬܠ».

﴿شحر﴾

شَاحُورْ: أسْود. انقرض اللفظ من العامية الليبية في سبعينيات القرن العشرين، و«الشّحَار» في اللهجة الفلسطينية السّواد والفحم، ولا أصل فصيح للكلمة، إلا أننا نجد الشُّحرور وهو «طائر أسود»، كما تقول المعاجم، لا شيء غير ذلك في دلالة اللون، والكلمة بدلالة اللون في لهجات عربية عديدة بصيغ. التكملة: «شُحَّار: أرض سوداء، وسواد الدخان الذي يتشبّث بالقدر أو غيرها (محيط المحيط)». والكلمة من العبريّة «شاخور»، والآرامية «شوحرا»، وهي في البقايا الآرامية: «الرواسب التي تترسَّب على الجدران من جراء الدخان الكثيف، لونه أسود داكن: شوحرا، ومزيدها شاحار»، و«أما شحورا فهو الفحم»، ومسودٌّ في السريانية مْشَحْرُ ܡܫܚܪܐ.
تْشَحْوَرْ: نالَ منه التعب والإعياء كلَّ منال، شَحُوْرَهْ: أتعبَه، أعياه، أشقاه، أجهدَه. من أصل آرامي منسي استقرّ في العاميّة، ولا تذكره معاجم الفصحى، وأصله شوحرا أي السناج، وشحورا أي الفحم. البقايا الآرامية: «قالوا: فلان مشَحّر ܡܫܚܪܐ، عمّن كثرت مشاكله وصعابه في حياته، والطريق المشحرة التي تكثر بها العثرات، وقد عنوا أيضاً بفلان مشحر: المفضوح أسود الوجه»، و«فلان شَحَّر فلان: جعل حياته صعبة معقدة دكناء».

﴿شخ﴾

شَخْ: بالَ، شْخَاخْ: بولٌ، أي شَخِيخٌ. الشَّخُّ لفظ فصيح وهو البَوْلُ، وشَخَّ ببوله يشُخّ شَخِيخاً وشَخّاً: لم يقدر أن يحبِسه فغلبه، وأصل الكلمة آرامي هو ܫܚܚܐ شْخاخ، كما في العاميّة، ويعني الخلاء.

﴿شرهب﴾

شَرْهَبْ (في عامية وسط ليبيا): رحَّبَ وأثنى، وافتخر. قد تبدو هذه الكلمة غريبةً

على مسامع أهل الشرق والغرب والجنوب، إذ لا يُعثر عليها إلا في المنطقة الوسطى، والمعاجم العربية لا تذكر هذا الأصل الرباعي، فلا نعثر عليه إلا في بقايا اللغة الآرامية التي استقرَّت في العامية، وترد شهبر مبدلةً، وهي مزيدة بالشين عل أصل بهر، ولا تختلف في ذلك عن الفصحى، فالبَهْرُ هو الفخر، ولكنها لا ترد في الفصحى بصيغة فعلية، أما في البقايا الآرامية فـ«شبهر: افتخر، فعلها المجرّد ܒܗܪ بهار، والمزيد ܫܒܗܪ [شبهر]. استُعملت الشين من أجل المزيد والكثافة في الفعل، بها استنار واستضاء، والشبهرة هي مزيد الاستنارة بالأهل والنسب أو بغيره».

﴿شنشل﴾

مْشَنْشِلْ: حمل شجرة تراصّت ثمارها واكتضَّت بها، أو أي شيء اتصلت أجزاؤه بعضها ببعض، أو تدلّت منه أشياء أصغر مثل الشّْناشِيبْ، في معنى مْسَلْسِلْ، والأصل فيها «سلسل»، والألفاظ متقاربةٌ، وهي في اللهجة السورية مْشَنْشِلْ عن الأصل نفسه، ويتفق ذلك مع أصل سرياني محكيّ؛ البقايا الآرامية: «شنشل: «شجرة مشنشلي بالثمر» أي أثمارها تكدَّست عليها كأنها السلاسل، وما حلقات السلسلة إلا الأثمار التي التصقت واحدةً بالأخرى على طريقة السلسلة ܫܠܫܠ: شلشل، ومشلشل ܡܫܠܫܠ مليء بالثمر، وإنما هذا من باب المجاز والاستعارة».

﴿شوف﴾

شافْ: نظرَ، رأى، وكذلك: قرَّرَ، عزمَ على، تصورَّ؛ الاسم شُوفانْ، والمرة الواحدة شُوفَة. وأصل تشوَّف: أشرف من علٍ، أي تطلَّعَ، ومجازاً: طمحَ. وأصلها طمحَ ببصره، ويجوز أن نجعلها في معنى توقَّعَ. اللسان: «اشْتافَ فلان يَشْتافُ اشْتِيافاً إذا تطاولَ ونظر. وتَـشَوَّفْتُ إلى الشيء أي تطلّعتُ. ورأيت نساء يَتَشَوَّفْن من السّطوح أي ينظرن ويتطاولن»، وفي البقايا الآرامية: «شافْ: أي نظرَ، فهي في الحقيقة

وقفَ على شرفٍ، لأن الشوفا أو الشوف هو المكان الذي يقبع فيه الإنسان ومنه ينظر حواليه، ܫܘܦܐ [شوفا] هو المكان [يُتطلّع منه]».

﴿شيش﴾

شيشة: زجاجة، قارورة، ج. شْيِش. القاموس العثماني: «شِيشَه: قارورة، زجاجة، قنينة»، الآثار: «من [الآرامية] «شيشا» و«شيشتا»: قارورة، زجاجة، رخام، مرمر أبيض. ويقال للقارورة شيشة بالفارسية والتركية أيضاً، ولكن لما كان تمدُّن الأرميين سبق تمدن الفرس والترك حكمتُ بأصالة الكلمة الآرامية».

﴿صفن﴾

صْفَنْ (في عامية شرق ليبيا): وجمَ، بهتَ ونظرَ متحيّراً، سكتَ وعلت وجهه كآبةٌ أو قلقٌ، ولا نعثر على الكلمة بهذا المعنى في الفصيح بل في المفردات الآرامية التي استقرَّت في العاميّة، فالصُّفُون في المعاجم الوقوفُ، ولكنه معنى ثانويّ في «صفن»، ويكون وصفاً للفرس يقف على ثلاث قوائم ويثني سنبك الرابعة، وبه فسّرت الصافنات الجياد، وقيل الصافِنُ القائمُ على الإطلاق، دون قصد الوجوم، أما في البقايا الآرامية فإن صفن: «وقف عن الحركة ووجمَ»، و«عندما ترسو السفينة نقول فيها: ܨܦܢ [صفن] أو ܨܦܢܬ صفنت، وقفت بمكانها ووجمت دونما حراك، والإنسان يصْفَن ܨܦܢ ، والخيول تصفن، أي تقف ولا تتحرك»، ونقل التكملة عن محيط المحيط: «صَفَنَ، ومضارعه يَصْفُن، والعامة تقول صَفَن الرجل يصفُن أي بهتَ كالمفتكر في أمر».

﴿صنّ﴾

صَنَّة: رائحة، قد تكون كريهةً أو طيبة، هي الصِّنَّة، وجاء في اللسان: «المُصِنُّ المُنتِن، أَصَنَّ اللحم أنتنَ، والمُصِنُّ الذي له صُنان»، و«الصُّنَان: ريح الذَّفَر، وقيل: هي

الريح الطيبة»، ويسمِّي الصُّنانَ صِنَّةً، وقد حافظت الكلمة العامية على هذا التشكيك بين المستقبح والمستطاب من الروائح، أما تحويرها صوت الصّاد إلى الفتح، فأصله آراميّ نجده في «صَنَّا» السريانية، وتعني الرائحة الكريهة. البقايا الآرامية: «صنَّا، أو صنيا: عبّروا عن الرائحة الكريهة قائلين: صنّي [صَنّة] وريحا صنِّي ܪܝܚܐ ܣܢܝܐ ، والصني من سنا: مقتَ واشمأزّ من، والصفة منها صنيا وسنيا: الكريه المقيت ܣܢܝܐ، ولما نعبّر عن الرائحة الكريهة نقول ܪܝܚܐ ܣܢܝܐ ريحا سنيا وصنيا ܨܢܝܐ»، و«صَنِّي [صنّة]: الرائحة الكريهة. أتت في صيغة الجمع، مفردها صنانا، وجمعها ܨܢܢܐ صنوني، مع الاختصار أصبحت صنّي ܨܢܐ».

﴿طاوة﴾

طاوة: مِقلَى، هي في القاموس العثماني: «تاوَه: مِقلى، وعاء يقلى فيه الطعام، طاجن، ومطجَّن، مقلوّ في الطاجن»، ويذكرها أيضاً بصيغة «طاوَه». يمكننا التأكيد على استقرارها في العاميّة من التركية، إلا أن أصلاً سريانياً أقدم يرد في هذا الصدد، البقايا الآرامية: «طوَّاي: المقلاة ܛܘܐ . طوا معناها شوى وطبخ على النار، والطوايا هي المشواة».

﴿طرم﴾

طارْمَةْ: رفٌّ خشبي. التاج: «الطَّارِمَة: بيت من خشب، فارسي معرب». وكان الليبيون في القرون الماضية يسمّون بيت الحكم والسلطان: طَارْمَةْ، أو ما يقابل الإدارة الرسمية في هذا الوقت.

﴿طيس﴾

طاسَة: قدح، كوب. ج. طْيِسْ، طْواسي. اللسان: «الطَّاسُ: الذي يُشرب به»، جعلها المعجم المعاصر: «طاسة كبيرة لطهي الطعام»، ولصاحب البقايا الآرامية

تعليق يقول فيه: «طاسا (ܛܳܣܳܐ): الوعاء الصغير، وهي مذكر وليست كما وهم الذين عنوا باشتقاق الكلام العربي بأنها مؤنث من طاس، لأنهم غرب عن ناظهرم بأن الألف هي ألف الإطلاق لا دعوة لها بمؤنث أو بمذكر».

ضاعت الطَّاسة: اضطربَ الأمرُ وتداخلَ فلا يُمَيَّز. في البقايا الآرامية تأويل لأصل هذه العبارة يقول: «تناول أهل بلاد الشام هذا الاصطلاح، ولا من يعرف معناه، واحدٌ قال هو الكأس الذي يُشرب به الخمر، وآخر ذهب بأنه صحن أكل به أحد العظماء وضاع، وما أكثر المحلّلين وناسجي الخيال. في جبال لبنان لفظت الطاسة طوسا وهي الأصح، كلمة سورية [سريانية] عنت المجهول، أي ضائعٌ بالمجهول، وهي بالضبط كلمة ܛܘܫܳܐ [توشا]... وما تبقى منها تبقى في اللغة العربية في طاش»، وأضاف: كما يقولون «طاش صواب فلان».

﴿طعج﴾

طْعَجْ، يَطْعَجْ (في عامية شرق ليبيا): ثَنَى، حَنَى قطعةَ من الحديد أو أشبهه. لا نجد أصل «طعج» في المعاجم العربية القديمة إلا في صورة واحدة: «طعجها أي نكحها»، وفي استقصاء التكملة: «طَعَجَ: بعجَ، حدَّبَ، وانطعجَ: انبعج، تحدَّب، وطعج: تحدَّب على المعدن»، ويبدو أن هذه المفردة العاميّة تعود إلى أصل سرياني واضح، كما في البقايا الآرامية: «طعج: ثنى وحنى... مجرّده ܛܥܰܫ» [طعش]، و«مزيده ܐܛܥܶܫ ܠܡܥܣܪܐ : أغمّ وأحزن»، «أما في طعج الحديد المستقيم أي قوّسه فهي كناية عن المبسوط الذي يعترض سبيل بسطه شيء ما».

﴿طقم﴾

طاقم: مجموعة أفراد من الفنّيين أو المختصّين يكوّنون فريقاً، تركيةٌ؛ القاموس العثماني: «طاقيم: أدوات، لوازم؛ زمرة، صنف؛ جملة، مقدار»، ويرى صاحب

البقايا الآرامية أن: «طقم أو طاقم: نُقلت بطريقة مغلوطة فهي التغم، والاسم منها ܛܓܡܐ والتغما ܬܓܡܐ: هي الجوقة والمجموعة التي تتألف من أفراد وأعضاء... وقد نقلت إلى اللغات الغربية في كلمة team».

﴿عربن﴾

عَرْبُونْ: عُرْبُون، عَرَبون. مقدّم من ثمن السلعة يُدفع لحبسها على المشتري. اللسان: «العُرْبَانُ والعُرْبُونُ والعَرَبُونُ: كلّه ما عُقِدَ به البيْعة من الثَمن، أعجمي أُعْرِب»، من أصل آرامي؛ الآثار: «عربونا، وعوربانا : عربونٌ، رهنٌ».

﴿عقل﴾

عاقول: من الأشواك. التاج: «العاقول: نبتٌ معروف له شوك ترعاه الإبل، ويقال له شوك الجمال، يطلع على الجسور والتُّرع، وله زهرة بنفسجيّة»، واسمه اللاتيني Alhagi maurorum، وهو لفظ سرياني يرد بصيغة «عاقول» ܥܩܘܠ.

﴿عيط﴾

عَيَّطْ: بكى، صاحَ، ويرتبط العياط في العاميّة بالبكاء، ولكن هذا المعنى لا يرد في الفصحى؛ التاج: «عَيَّطَ: مدَّ صوته بالصّراخ، وهو مجاز. قلت: ومنه قول العامّة: عيّطْ بفلان، بمعنى: نادِهِ. والتَّـعَيُّطُ: غضبُ الرّجل واختلاطه»، و«العياط: الصّراخ والزّعْقَة»، و«رجل عيَّاط: صيّاح»، ويتطابق معنى الكلمة الفصيح مع ما يرد في القواميس السريانية، وإن كان صاحب البقايا الآرامية يضيف إليه البكاء: «عَيَّط: رفع صوته بانفعال وغضب وبكى. نساء لحي يعيّرن إحداهن بمناداتها يا عايطا ܥܝܛܐ أو ܥܝܛܬܐ [عايطة] أيتها المليئة بالغضب والمشحونة الموتورة، ويسأل واحد الآخر: لماذا عم تعيّط؟ لماذا تمتلئ بالغضب والانفعال؟ ܥܝܛܐ عايطا، و ܥܝܛܐ عياطا».

﴿غبق﴾

غْبَقْ: إذا انتشر الدخان، أو الرائحة، في مكانٍ ما، والمكانُ غَابِقْ ومَغْبوقْ ومْغَبَّقْ أي مملوء دخاناً أو رائحةً، وليس من هذا المعنى شيءٌ في الفصحى «غبق»، بل هو في «عبق»؛ اللسان: «عَبِقَت الرائحة في الشيء: بقيت، وعَبِق الشي بقلبي: كذلك على المثل»، وفي التاج: «عبِقَ به الطِّيب: لزِق به وبقي»، و«عبِقَ بالمكان: إذا أقام به»، على أننا نجد للعاميّة شبهاً بالغين في البقايا الآرامية، لعله أصل لفظها، يقول: «غبق، غبوق، مغبِّق: هو الغبار الذي يتصاعد في الأجواء ويحجز الرؤيا، قلنا فيه الغبقا، وهي كلمة سوريّة من ܐܒܩܐ [أبقا] قلبت ألفها إلى الغين لسهولة اللفظ، والصفة منه غبوق ومغبق».

﴿غرف﴾

مَغْرَفْ، مَغَرْفَةْ: مِغْرَفَةٌ، وهي من خشب عادةً، وكلّ ما يُغرف به، من الغرْف، اللسان: «غَرَفَ الماء والمرق ونحوهما يَغْرُفُه واغْتَرَفَه واغْتَرَفَ منه، وغَرَفْتُ الماء بيدي غَرْفاً»، والأصل السريانية ܡܓܪܘܦܬܐ (مغروفْتَ): ملعقة كبيرة.

﴿غشم﴾

غْشيمْ: أحمق، لا يدرك، لا يحسن التصرّف، غْشَمْ وغْشامَةْ: خرق، جهل، حمق، عدم مهارة، غلاظة عقل؛ اللسان: «الغَشْمُ: الظُّلم والغصب»، إلا أن أقرب ما يدلّ على المعنى العاميّ هو قوله في وصف الغاشم والغشوم «الأَصل فيه من غَشْم الحاطب، وهو أن يحتطب ليلاً فيقطع كل ما قدر عليه بلا نظر ولا فكر»، وهذا القول في معجم الصواب هو الأساس في تثبيت معنى: جاهل بالأمور، ولفظ «غشيم» قديمٌ يشاكل لفظ «جسيم»؛ جاء في الآثار الآرامية: «غشيم: الأبله الجاهل، وقاصر، وهي صفة ذم في معرض المدح تقال في إنسان له من البدانة

والجسم المليء ما لم يدع مجالاً لناظره بأنه يشكو من شيء ما، ولكنه للأسف أبله وقاصر عقلاً، فهي الغشيم ܓܫܝܡܐ أي صاحب الجسم الممتلئ والعقل الخالي»، فلفظ جشيم ܓܫܝܡܐ (گشيم) في القاموس السرياني هو الجسيم الكتيل، وغشيم ܓ̰ܫܝܡܐ (بتليين الگومل، وتُنطق غين) هو الغشيم الأحمق. وگشيمُ، گشيم ܓܫܝܡܐ في قاموس الألفاظ السريانية: «جسميٌّ، مركَّبٌ، ماديّ، غَشيم - غشيم ما بيعرف شي».

﴿فرج﴾

فرُّوج: ديكٌ، ج. فْراريجْ. اللسان: «الفَرُّوجُ: الفتيّ من ولد الدّجاج، والضّمّ فيه لغةٌ، وفَرُّوجة الدَّجاجة تُجمع فَراريجَ»، وهي كذلك في السريانية، البقايا الآرامية: «فرُّوج ܦܪܘܓܐ، أو فاروجا: هو ابن الدجاج، ولدى إرجاعه إلى فعله المجرد يتّضح معنا كلام جزيل وكثير، فمجرّده ܦܪܓ فراغ، وهي كالعربية فرجَ وأفسحَ: فرّجَ عن فلان الألم والهم والغم»، ويضيف: «الكلمتان أو الفعلان بالأحرى، فرج وفرغ، هما واحدٌ في الأصل الآرامي».

﴿فرشخ﴾

فَرْشَخْ: صار في سَعَة ودَعَة، وهو مجازٌ والأصل: جلسَ ومدّ رجليه. ومثلها فَرْشَكْ، والتْفِرْشِيخْ الحالُ، وفَرْشَخْ أيضاً: هنأ وكان في سعة من أمره. فصيحٌ من الفَرْشَخَة أي السَّعَة، أو من الفرسخ أي الرَّاحة أو الفُرجة والتباعد بين شيئين. وقد عُدت الفرشخة من الغريب، قال الزبيدي في التاج: «الفَرْشَخَةُ: السَّعَةُ، هذه المادة ساقطة من اللسان وغيره من كتب الغريب، وإنما ذكروا معانيها في المهملة». وهي في البقايا الآرامية: «فرشخ: أبعد ساقيه واحداً عن الآخر»، ويقول: «يعود مجرده بحذف الراء إلى فعل ܦܫܚ [فشخ]: فصل أبعد وغادر وارتحل». قلت: قد يكون المجرّد فعل ܦܪܫ أي

«فرش»، ويعني الفصل والمباعدة بين شيئين، إذا لا تُشترط المغادرةُ في «فرشخ»، بل مدّ الرجلين والمباعدة بينهما، كما أن ܦܪܫ تعني فرْش الأرض أو البلاط ببساطٍ أو سجّادة. وبحذف الراء، كما في العامية السورية: مفاشخ ومفانج أي متباعد الساقين، وهي العامية الليبية مْفَحِّجْ.

﴿فرعن﴾

فَرْعَنْ، تْفَرْعَن: طغى، تكبّر، استطال وكبر (للنبات والإنسان)، مشتقّ من فرعون، وعلى ذلك الاشتقاق السرياني، البقايا الآرامية: «فَرْعَنْ: صار قويّاً بعد أن طالت عليه مدة الذلّ والضعف، أراها متأتية من ܦܪܥܘܢ فرعون: أي أصبح جباراً قوياً مثل فرعون».

﴿فركس﴾

فَرْكَسْ: أربكَ وشتَّت فعطَّل الجدوى، تقال للأشياء والآراء، قد نعود بها إلى الرَّكْس، أي قَلْب الشيء رأساً على عقب، أو ردُّ أوّله إلى آخره، أو إلى كرفس، على القلب، وتَكَرْفَسَ الرّجل: دخل بعضه في بعض، كأنه تقرفص، ونعثر على الكلمة بلفظها ومعناها في البقايا الآرامية: «فركس: أبطل وعطَّل مفعول فعل ما، فلان ذهب ليفركس خطبة فلان وفلانة، وفركس الاجتماع، والمعنى الصريح من فعل ܦܪܟܣ فركس التبذيرُ والتبديدُ، وتشتتُّ في الآراء، والبذور، أي معناها المجازي والحقيقي. فإذا ما أجمع اثنان على رأي ما أتى ثالث وفرق وبدّد الرأي».

﴿فسع﴾

فِيسَعْ: توّاً، حالاً، بسرعة، الآن، درجنا على عدّها نحتاً من «في السّاعة»، ولعلها اشتقاق من السريانية ܦܣܥ فْساعْ، أي مشى أو رفعه رجله ليمشي، كأن فيسع هي تحرَّكْ، مدّ رجلك.

﴿فش﴾

فَشَّ غُلَّه: نفَّسَ عن غضبه وخفَّف من كربه، كأن الإنسان ينتفخ غيظاً ثم ينفشُّ انتفاخه وتهدأ نفسه. البقايا الآرامية: «فشَّ: هي ذات الكلمة والفعل ܢܦܫ [نفش] العربية منها نفش. لم تلفظ نفش ܢܦܫ [بل فَشْ]، أولاً: لسكون النون، ثانياً: لأن النون عند وقوعها في أول المجرّد لا تلفظ إلا عند صوغ الفعل المزيد منه، وهذه ليست بقاعدة ولكنها جلّما تسقط عندما تقع ساكنة في أول الكلمة. فَشْ قَهْرو: سرَّح غضبه».

ملاحظة: النفش هو الفشّ إلا أن الأول لمادة ملبّدة متضامّة، فيكون تفريقها وتشعيثها، مثل مدّ الصّوف وندفه فينتفش، ومثل الطائر ينفشُ ريشه. أما الثاني فللهواء مثل هواء القربة يكون تسريحه فتنفشُّ.

﴿فشكل﴾

فَشْكَلْ: عمل بيديه فلم يتقن ما صنع، وتْفَشْكَلْ (مطاوع فَشْكَلْ): مشى معوجّاً، تعثّر، وقع أرضاً، وهي من المفردات الآرامية في اللهجة الليبية، الآثار: «تْفَشْكَل [في لهجة الموصل]: لم يحسن العمل بيده أو لم تطاوعه يده على العمل، ويقال لمن كان يحمل شيئاً فسقط من يده «تفشكلت ايدينو»، ويقال تْفَشْكَل أيضاً إذا تعثر في مشيته أو وقع على الأرض... من [الآرامية] «اثْبَشْكَل»: تفتّل، التوى، اعوجّ، وتدانى عقباه وتباعد قدماه. ومنه المفشكل من «مْبَشْكْلا»، وفي البقايا الآرامية: «فشكل: مشى بطريقة ملتوية، وفلان مفشكل ܡܦܫܟܠܐ معوجّ وملتوٍ في سيره، فعله ܦܫܟܠ»، ولعلها استقرّت في الفصحى على بناء فسكل، فالفِسْكِلُ: الفرس الذي يجيء في الحلبة آخر الخيل، ورجل فِسْكِلٌ: رَذْلٌ، وفُسكول: متأخّر تابع. تقتصر على ذلك.

﴿فصع﴾

فْصَعْ: هرب، تسلّل هارباً، وانفصَعْ: التوَتْ قدمه، فهو مفصوع. لا شيء من ذلك في الفصحى، ففَصَعَ في اللغة فَصَل، ومن ذلك في التاج: «افْتَصَعَ منه حقّه: أخذه كلّه بقهر، فلم يترك منه شيئاً»، ودلالات أخرى لا صلة لها بمادة فصع العاميّة، إلا أن نتكلَّف تأويل الفَصْع بفَدْع مفصل القدم، لكننا نجد الكلمة في السريانيّة بلفظها وبعض ما تعني؛ البقايا الآرامية: «فصع: فلان عم يفصع أي أنه يعرج، ولكن الفعل ببساطة هو المشي والخطو»، و«الأفصع هو الأعرج، أصله في الآرامية ܦܣܥ فْساعْ: مشى أو رفع رجله ليمشي مثلما يفعل الأعرج عندما يرفع رجلاً ويوقف الأخرى». فالأصل فْساعْ، خفّفت إلى فْصَع في العامية السورية، وهو المشي خطواً أو جرياً، أو في صورة العرج، وزادت العامية الليبية معنى الهرب والنجاة، ولعل العاميّة «فيسع» من ذلك.

﴿فصفص﴾

فَصْفَصْ: تقصّى ودقَّق بحثاً عن دقائق الأمر وخفاياه. التاج: «فَصْفَصَ الرجل، إذا أتى بالخبر حقاً، كأنه أتاه من فَصِّه وكنهه»، والفَصُّ الكُنه والحقيقة والأصل، أما الفصفصة من هذا فهي في المعجم بمعنى العجلة في الكلام والسرعة فيه. وفي البقايا الآرامية: «فصفص البزر، والذئب فصفص عظام الطريدة بأنيابه. الفاء هنا ترجع إلى أصلها الـP الغربية فأصبحت فاء، والصاد أصلها السين لقرابتها الفصيليّة، إذن الفعل بسبس ܦܣܦܣ، ومن يبسبس يفترس ويعضّ وينتش بأسنانه الفريسة، فالذئب يبسبس أو يفصفص الفريسة»، ويقابلها يْمَشْمِشْ في العامية الليبية، ثم أضاف: «قالوا: فلان فصفص القُصَّة فصفصا، لا شك بأن هذا المفهوم هو من ضرب المجاز والاستعارة، فَمَن فصفص القصّة شرحها بدقة»، والشرح القطع،

والتشريح التقطيع، أي أن أصل الفصفصة، كما يرى، يعود إلى فعل القطع والتشريح بالأسنان حقيقةً، أو بالرأي مجازاً.

﴿فطس﴾

فْطَسْ: ماتَ، مات اختناقاً، مات غرقاً، مات غمّاً، مات من غير علّة ظاهرة. اللسان: «فَطَس يَفْطِس فُطُوساً إذا مات، وقيل: مات من غير داء ظاهر». وفي البقايا الآرامية: «تُفسّر كلمة فطس بمعنى الموت»، «الإنسان أفطس ܦܛܣܐ [فطسا]»، و«ܦܛܣ [فطاس] هي مات».

﴿فهر﴾

تْفَهَّرْ: تثاءبَ، فتحَ فمه متثائباً، في معنى تْفَوَّهْ. ولا صلة لهذا المعنى بأصل «فهر» الفصيح إلا على التأويل، فتَفَهَّرَ: توسَّعَ، اتّسَعَ، وفَهَّر: بهرَ، كانقطاع النَّفَس، وفي اللسان: «فَهَّر الرجل تَفْهيراً أي أعيا»، فلعلّ يتْفَهَّرْ العامية من السريانيّة فَعَّرْ التي استقرَّت في اللهجة السورية بصيغة يتفَهَّرْ؛ البقايا الآرامية: «فعَّرْ: ܦܥܪ ܦܘܡܗ فعار فومو أي فغر فمه لدى سيطرة النعاس عليه، فقلنا يتفهّر ويتفعّر ܐܬܦܥܪ ܘ ܐܬܦܗܪ»، ولا نرى معنى لقوله قبل ذلك: «لا أظن فعل يتفعّر من الأصول العربية فهو من الأصول السورية»، أولاً: لا فرق بين الأصلين فالآفروآسيويات أو الساميات متّصلة الجذور وإن اختلفت الفروع، ثانياً: لا فرق بين فعر وفغر فالعين والغين متشاكلتان، والاثنتان تعنيان فتح الفم؛ فَغَرَ فمه: فتحه، والمعنى على الإطلاق، أي قد يكون تثاؤباً أو اندهاشاً أو ذعراً.

﴿قرش﴾

قْرِيشْ: قديد، لحم مقدَّد من أضحية العيد، وهو أيضاً قَرْقُوشْ (ܩܪܩܘܫܐ قرقوشا). وهو صلبٌ يُقرشُ قَرْشاً، وتلك كانت ولا تزال طريقة ليبية قديمة في حفظ لحوم

الأغنام والأبقار، تبعوها اضطراراً منذ قرون، ويحافظون عليها الآن تراثاً، لفظُ فصيح مبنًى ومعنًى، وهذه صفة القَريسِ من الطعام، أي الصُّلب. أقرس العود: جمس ماؤه فيه أي ذهبت غضوضته ورطوبته. ومنه: القرقوس. الآرامية ܩܪܩܘܣܐ قرقوسا، وقرقوشا، وتتفق الكلمة مع القاموس العثماني: «چَرْوِيش: دهن يستخرج من شحوم البقر ولحومها».

قِرْوِشْ: غضروف، تصغيره قْرِيوِشْ. وفي البقايا الآرامية: «قرقوشي: كل ما هو غضروفيّ قيل فيه قرقوشي ܩܪܩܫܐ [قرقاش] ܘ ܩܪܩܘܫܐ [قرقوشا]».

﴿قرط﴾

قْرُطَّةْ: من الكلمات المنقرضة، وكانت شائعة في لغة الفلاحة، وهي مجرٌّ أشبه بالحفرة تسير فيه الدابة، ذهاباً إياباً، لتدوير حبل الدلو على بكرة السّانية وسحب الماء من البئر، وتنطق أيضاً: قْرُتَّةْ. أقرب مصدر لتأثيلها هو السريانية: ܟܘܪܬܐ (قورتا، گورتا): حفرة.

﴿قرع﴾

قَرْعَةْ: أن يحلق الرجل جميع شعر رأسه، قَرَّعْ: قَرِعَ، أي صار أقرع، التاج: «التَّقْريع: قَصُّ الشَّعر»، كان يُظن بأنها على التشبيه بالقرْع، ولكن ذلك لا يعدو كونه تخريجاً لفظيّاً لا معنى له، وأصل الكلمة سريانيّ نجده في البقايا الآرامية: «كرع [تُلفظ گرع = قرع]: قصَّ وجمَّ، وحلق شعر الرأس واللحية أقصر ما يمكن، ومنها الكرّاع أي الحلاق، مجرّده ܓܪܥ [گراع]، وفاعله الكاروعا».

﴿قرقش﴾

قَرْقُوشْ: قديد. البقايا الآرامية: «قرقوشي: كل ما هو غضروفيّ قيل فيه قرقوشي ܩܪܩܫܐ [قرقاش] ܘ ܩܪܩܘܫܐ [قرقوشا]». انظر قريش في «قرش».

﴿قرمش﴾

قَرْمِشْ: إذا قضم شيئاً من الطعام اليابس أو غيره بصوت مسموع، كصوت الجَرْش، ويقال أيضاً قَرْش، يُقْرُش. للقضم مرةً، وقَرْمَش الشيء لغةً: جمعه، وأفسده، وفي اللسان: «رجل قَرَمّش: أَكولُ»، وفي التاج: «الذي يأكل كلّ شئ». البقايا الآرامية: «قرمش، أو قرش: مضغ وكسر الجليد أو الحلاوة الصلبة بأسنانه»، وهو يعيدها إلى ܩܪܫܐ [قرشا] أي الجليد، و«قرش أخرج صوتاً من أضراسه عندما أكل الجليد أو الحلاوة الصلبة، ولدى المزيد قالوا فيها قرمش ܩܪܡܫ، والخبز المقرمش هو الخبز الذي عُرّض إلى النار لإخراج ماويّته كي يصبح قاسياً وقرشاً».

﴿قزز﴾

قَزّْ، كَزّْ، جمد برداً، أصابه من البرد ما لا يطيق فارتجف واصطكت أسنانه. من كُزَاز وكُزّاز: رعدة وتشنّج يصيب الإنسان من البرد الشديد وقد يموت (التاج). وفي البقايا الآرامية: « كزكز (وتلفظ گزگز) ܟܙܟܙ : تدلّ على شعور الفرد بالبرد».

﴿قصع﴾

قَصْعَة: صحفة الطعام، وتُتّخذ من الخشب غالباً، ج. قْصاعْ. التاج: «القَصْعَةُ: الصّحفة أو الضّخمة منها تُشبع العشرة»، وفي البقايا الآرامية: «قصعا: استعملت لدى العامّة في معنى استعاري واحد، وهي الوعاء القصير الذي قصّ من طوله، والقصع الاجتذاذ والقص والتشذيب»، و«الشجرة المقصوعة ܩܨܝܥܐ قصعا».

﴿قيط﴾

قيطون: خيمة من نسيج سميك غير ما اعتاد العرب من شعر ووبر. قيل أنها عن الأمازيغية، التاج: «القَيْطُونُ: المُخْدَعُ، أعجميّ، وقيل بلغة مصر وبربر »، ويبدو أن أصلها القديم من الآراميةِ «قيطونا»، الآثار: «قيطونا: قيطون، خدر، خباء، مخدع».

﴿كبرت﴾

كبريت: ثقاب، وقيد، علبة كبريت، اللسان: «الكِبْريت: من الحجارة المُوقَد بها»، و«لا أحسبه عربيّاً صحيحاً»، من السريانيّة: ܟܒܪܝܬܐ (كبريتَ).

﴿كرع﴾

كْراعْ: قدم، ج. كُرْعين، هي من كَرَع الدّابة أي قوائمها، للواحد والجمع، وتطلق في العامية على الإنسان والدواب، وسمعتهم في نواكشوط يطلقونها على عجل السيّارة. والكَرَعُ: دقّة الساقين. وقيل: الكُراعُ من الدواب هو مستدقّ الساق العاري عن اللحم، والكُراع من الإنسان هو ما دون الركبة إلى الكعب. وكُرَاعُ كل شيء: طرَفه، والجمع: كِرعانٌ، وأكارِعُ، وهي في السريانية ܟܪܥܐ : ساق، رِجل.

﴿كرفص﴾

كرافص: الركبتان وما يليهما حتى القدمين، جمع لا مفرد له، لعل أصلها كرفس؛ تَـكَرْفَسَ الرّجلُ: إذا انضمّ ودخل بعضه في بعض، ومن ذلك يقول العجوز لأحد الصبية جلس على الأرض ومدّ رجليه: ضُمْ كْرافْصَكْ، أو لعل اللفظ من القرفصاء، أو لعلها من الأصلين معاً، ونجد أيضاً في البقايا الآرامية: «القرفصاء هي في السورية [السريانيّة] القوفاصا، وفعلها أيضاً ܐܬܩܦܨ تقفص، دخلت الراء لتحسّن من لفظ الفعل، فعوض الشّدّة قالوا فيها تقرفص، والقرفصاء هي القوفاصا ܩܘܦܨܐ ، كما أنه توجد كلمة في قرفص ܩܪܦܨ وهي بذات المعنى».

﴿كشّ﴾

كَشُّ: زجرَ، نهرَ. الكشُّ في لسان العرب هو صوت جلد الأفعى إذا حكّت بعضها ببعض، وهو فحيحها، أو الكشيش صوت جلدها والفحيح صوت فمها، وجُعل الكشُّ والكشيش في المعاجم صوتاً للبعير والبقر والضب والورل وغير ذلك، ولم

يُجعل للإنسان إلا مجازاً، أما المعنى العاميّ فقد استقرّ من السريانية ܟܫ أي زجرَ، أبعدَ، طردَ.

﴿كطكط﴾

كَطْكَطْ: إذا تَعرَّقَ العظمَ ونهش ما عليه من اللَحم بأسنانه، تقولها تندّراً مع ذويك، أو تهكّماً، ومثلها مَكْمَكْ، والكاف في كطكط هي القاف، أبدلت كافاً لأنهم صرفوا قطقط (بقاف معقودة) إلى الذَّفر ونَتْن الرائحة. وهي مضاعف قط، وفيه معنى القطع، اللسان: «القَطُّ: القطع عامّةً، وقيل هو قطع الشيء الصلب كالحُقّة ونحوها تَقُطُّها على حَذْو مَسْبُورٍ كما يَقُطُّ الإنسان قصبة على عظم». وكَطْكَطْ هذه، أو قَطْقَطَ، في معنى عضَّ اللحم ونَهَشَهُ، من البقايا الآرامية: «قطقط: يعضّ مراراً عديدةً اللحمَ ܩܛܩܛ ، ولها مرادفات كثيرة سورية أيضاً منها ܟܪܕܫ كردش اللحم، مجرّده ܩܛ [قَط]: اجتذ وقطعَ».

﴿كلب﴾

كُلّابْ: كمّاشة حديدة معطوفة كالخطّاف يستعملها الحدّاد والنجّار، فصيحةٌ، وهي من السريانية ܟܘܠܒܬܐ (كَلُبْتُ، كَلّبْتَ) .

﴿كوش﴾

كُوشَةْ: محفّة العروس. ظُنّ أنها من الفارسية: كوشك، وهي أصل العربية: جوسق التي أخذت معنى الحصن، ونقرأ في البقايا الآرامية تفسير آخر أقرب إلى الصواب، فـ«كوشا: الجَمعة التي تجمع ما بين حبيبين»، «الفعل ܟܫ والاسم منه كوشا ܟܘܫܐ : الاجتماع والجِماع».

﴿لحم﴾

لْحَمْ: يكون لازماً ومتعدياً. اللسان: «لَحَم الشيء فالْتَحم: لأَمَه، واللِّحامُ: ما يُلأَم به

ويُلْحَم به الصّدع، ولاحَمَ الشيءَ بالشيء: ألزقه به، والتحم الصّدع والتأم بمعنى واحد»، أما لفظ لْحَمْ فيُنطقُ كما في السريانية بالمعنى نفسه: ܠܚܡ (لْحَمْ).

﴿لقط﴾

مُلْقَاطْ: من أدوات النساء لنتف الشعر أو تحسين مظهر الحاجبين. اشتقاق فصيح من اللقْط والالتقاط. فصيحها كما في المعاجم هو المنقاش والمنتاش، وأصل الملقاط من السريانية ܡܠܩܛܐ (مُلْقاتَ): مقراص، مِلقَط، مِنتَف.

﴿لملم﴾

لَمْلَمْ: جمعَ متفرّقاً من هنا وهناك، وتُستعار للتكسُّب من شعث الرّزق. وهي في معنى لَمَّ الفصيح، أي جمعَ، جاء ضوعفت للكثرة والتكرار. ونُطقها العاميّ كما في السريانية ܠܡܠܡ (لَمْلَمْ)أي جمعَ والتقطَ.

﴿ليا﴾

لِيَّةْ: ألْيَة. يُقصر هذا اللفظ في العامية على الشاة دون الإنسان، ولكن المعاجم تنصّ على ألية الشاة وألية الإنسان. وجمعها: أليات وألايا، واللفظ بكسر اللام سريانيّ. وقد استخدم عامّة العرب لفظة لِيَّة فأنكرها البعض وأثبتها البعض.

﴿متل﴾

مَتّلْ: مثَّلَ، يْمَتّلْ: يُمَثّلُ. والاسم: التَّمتيلْ. تقول: متِّلِي بحاجة، أي أُذكر لي مثالاً، فتنطقها على اللفظ السرياني مَتّلْ ܡܬܠ : أي شبَّه، ضرب مثلاً.

﴿متى﴾

أمْتَى: متى، وفي بعض المناطق من شرق ليبيا: إيمَتْ، وهمز متى سرياني الأصل: ܐܡܬܝ إيمات.

لَمْتَى، لامْتَى: إلى متى. قد تكون نحتاً من ذلك، أو هي السريانية ܠܡܬܝ لِمْتى. كما

استقرّت في اللهجة اللبنانية بهذا اللفظ: لْأيْـمتى.

﴿مرق﴾

مَرْقَةْ: مَرَقُ، حساء، واللفظ العاميّ يُنطق مثل اللفظ السرياني تماماً: ܡܰܪܩܳܐ (مَرْݣا): مرق، حساء.

﴿نبش﴾

نْبَشْ: نَبَشَ، وينطقونها بنبرة سريانية ܢܒܰܫ (نْبَشْ) أي حفرَ.

﴿نفر﴾

نْفَرْ: نَفَرَ، جفلَ، وينطقونها على اللفظ السرياني ܢܦܰܪ (نْفَرْ).

﴿نقرز﴾

نَقْرِزْ: تكلّم معترضاً ومنتقداً بطريقة غير مترابطة تثير القلق. البقايا الآرامية: «نكرز: أي جعل منه عصبيّاً قاسياً. يخال القارئ أن الفعل ماض، بل هو للمستقبل دخلت عليه النون التي نستعملها في مستقبل الفعل، فهو نقارس، مجرّده ܩܪܰܣ [قرس] صلبَ ويبس وقسى، وفلان نقرس فلان: جعله متصلّباً قاسياً»، والفصيح قرَس أي اشتدَّ، والقارس: الجامد من كل شيء، إنما صلة العامية بالسريانية في وصف الحديث المضطرب.

﴿نهج﴾

نْهَجْ: أنّ، تأوّه باكياً، أو إذا اضطرب نَفَس الطفل وهو يبكي، فصيحةٌ من النهج. اللسان: «نهجَ الرجلُ نَهَجاً، وأَنْهَجَ إذا انبهرَ حتى يقعَ عليه النَّفَس من البُهْر». البقايا الآرامية: «نهج: إذا أنّ وأخرج صوتاً مثقلاً من حلقه قلنا فيه «عم ينهج»: ܢܗܶܓ [نهاج] والنهجا ܢܶܗܓܳܐ ܘ ܢܗܳܓܳܐ [ناهجا و نهاجا]».

﴿ونّ﴾

وَنَّ: أنَّ من ضعف أو تعب، الونَّةْ: الأنَّةُ، المرّة من الأنين، قُلبت الهمزة تسهُّلاً، أو قد تكون مؤنّث الوَنّ وهو الضعف، أو هي مؤنّث الونا، وهو التعب والضعف؛ ونى يني ونْياً: ضعُفَ. وهي كذلك في العامية السوريّة، عن البقايا الآرامية: «ونَّة: هو الأنين ܐܘܢܬܐ: أونثا، حذفت الألف من أولها لاستعاضة حرف علّة عن حرفين اثنين فأصبحت ܘܢܬܐ : وَنَّة».

﴿يد﴾

يَدُّ، إيدْ: يدُ. وينطق الليبيون إيد كما في تُنطق في السريانية تماماً. ومن تعابيرهم: إيدَهْ والتْرابْ، في معنى قريب من التعبير الفصيح: تربت يده، إيده خفيفةْ: سريعٌ فيما يعمل، وكذلك: لا يؤتمن على مال كنايةً عن السرقة، إيده مَطْلُوقَةْ: كناية عن الكرم، إيده يابْسَةْ: كناية عن البخل، وعن القسوة أيضاً، طْلَعْ من إيدي: لا أستطيع فعل شيء بعدُ.

■■■

الترفاس

حسين المزداوي

الترِفاس، هو الفَقْع، وواحدتها فقعة، أو الكَمْءُ، وواحدتها كمأة: نبات يُنَقِّض الأرض كالفطر، وهو درن أبيض، واحدته ترْفاسة، وجمع الجمع ترافيس، وقد اشتق من الكلمة الفعل: تَرْفَسْ، يتْرَفسْ، ومترفس: صغير، مستدير، بضّ، والكلمة تستعمل عند المغاربة عموماً، انظر: مراد ابراهم (الكلم الأعجمية، ص.ص 161- 162) الذي ينسب الكلمة إلى الأمازيغية، ولكن آدي شير في كتابه «الألفاظ الفارسية المعربة» (ص 35) يقول إن أصل الكلمة فارسي «تُرفاس»، وتنطق عندهم بضم التاء، ويذكر بيلنيوس الترفاس باسم: ميزي misy: (رحلة من طرابلس إلى الإسكندرية، ص 175).

هناك ثلاثة أجناس من الترفاس: «تيوبر» وهو الجنس الشائع في أوربا، و«ترمينيا» و«ترفيزيا» وهما الجنسان الصحراويان الشائعان في الخليج العربي، وصحارى شمال أفريقيا، وكل جنس منها تتبعه عدة أنواع (انظر: الكمأة (الترفاس)، ص.ص 16- 19، وكذلك كتاب: عش الغراب البري والكمأة (الترفاس) ص ص 333- 370).

يسمّى الترفاس الأبيض عند البعض - سيما في دول الخليج - باسم «زْبيدي»، وهو من أجود الأنواع، أما الأحمر فيسمى «حميري»، وهو أقل جودة في السوق، رغم أن بعض الذوّاقين يقول أن الأحمر أجود.

ولاحظ الباحثون أن مواعيد الأمطار التي تكون وراء وفرة الترفاس في ليبيا هي أواخر أغسطس وأوائل سبتمبر، أما في الكويت ففي شهري أكتوبر ونوفمبر، وبالتالي يجنى خلال أشهر يناير وفبراير ومارس (انظر: عش الغراب البري والكمأة (الترفاس) ص 62)، وهو سهل النضج في النار حتى أنه يقال في المثل الشعبي: «حال الترفاس بعد فورين» أي أنه يتهرأ، ومن أغاني الأطفال أثناء جني الترفاس: «يا ترفاسة باني باني، أمك واختك في شكباني» (أمثال من الجفارة، ص 168، 183).

ينبت الترفاس قرب شجيرة يعرفها البدو باسم: الإرقة Helianthemu، وتنطق في العاميّة «لِرْقة» وهي: شجيرة حوليّة متعددة الأغصان المتفرعة من قاعدتها، يتراوح ارتفاعها بين 5 و20 سم، وفي بعض الأنواع يصل إلى 40 سم، وأوراقها محمولة على أعناق قصيرة رمحية شريطية ورمادية اللون، والأزهار مجمعة من (5-15) في شكل عناقيد كثيفة، وينمو على أثر أمطار الخريف، ونموه الأقصى في أواخر فصل الربيع، ويتكاثر بواسطة البذور، وتربط بين الكمأة ونبات الإرقة علاقة الجذر المشترك، وتبادل المنفعة بين النبات الراقي والفطر المخبوء تحت الأرض، كما يقوم الفطر بمساعدة النبات في امتصاص العناصر الغذائية، عن طريق زيادة مساحة سطح الامتصاص للجذور المرتبطة بها (الكمأة «الترفاس» ص12، ص26)، ومن أهازيج وأغاني العمل الشعبية في ليبيا، حيث ينقسم المنشدون إلى مجموعتين تردان مقاطعها على بعضهما البعض: «يا لِرْقَةْ وينْ الترفاسْ.. نبّتّه وْكلوه الناسْ... وين عقابه.. تحت ترابه»، (أنظر: أمثال من الجفارة، ص183).

سأختار نصاً قديماً، يتجاوز عمره مئة وسبعة وسبعين عاماً، يذكر الترفاس،

وإحدى طرق طهيه والتعامل معه، حيث يذكر محمد بن عبد الجليل سيف النصر في مخطوط كتابه «ري الغليل في أخبار بني عبد الجليل من سلاطين بلاد فزان»، عند نجاته من المذبحة التي نفّذها جيش العثمانيين الأتراك في ليبيا ضد أسرته، والقضاء نهائياً على والده وعمه ونفوذهما، وكذلك قتل أخوته وأبناء عمه الصغار، وبالتالي هروبه هائماً وحيداً في الصحراء شرقي سرت، في أوائل شهر يونيو 1842م:

«ودخلت في أرض فيها نبات الترفاس شيء كثير، وأكثر ترفاسها أبيض كبير، فنحيتُ من ذلك الترفاس، وشعلت النار، وشويت من ذلك الترفاس، وتمونت منه، وتوجهت أمشي حتى أضرب الليل، فلما عشت العشيّة، سرتُ، فلما سرتُ، وجدتُ لفعت حاكمة أرنب، فقتلت ذلك اللفعة، فوجدت فيها جوز قرون طوال، فأخذت قرونها، لأنهم ملاح، وسرت ذلك النهار كله، أشوي وآكل في الترفاس؛ لأنه مشوياً مليح .. شيء عجيب».

وسأختم حديثي بقصة من القصص العجيبة التي سمعتها عن نوادر الترفاس ما أخبرتني به جدتي فاطمة وهي جدتي لوالدي (توفيت عام 1979م) قالت كنا صغاراً، نقضي الربيع مع أسرنا في الحمادة الحمراء (تقديراً حوالي 1905م) وأقبل خالٌ لنا يضع فوق رأسه «ترفاسة» كبيرة جداً لم أر في حياتي أكبر منها، وعندما وصل إلينا وضعها على الأرض، فتحلقنا حولها نحن الصغار، ورأيناها تتحرك وتتزحزح عن مكانها، فأخذ خالي الفأس وطلب منا الابتعاد، ثم شق الترفاسة بفأسه وخرجت منها أفعى تسعى، فقام بقتلها بفأسه، وعرفنا أن بعض الحيات قد تتخذها جحوراً تبيت فيها إذا كانت بهذا الحجم.

■■■

اللّغةُ العربيّة فْعلٌ قرآنيّ

محمد عمر غرس الله

في اليوم العالمي للغة العربية (18 ديسمبر) يبدو التحدي اللغوي الذي نواجهه كمجتمع عربي يتصاعد - خاصةً في المغرب العربي والصحراء الكبرى - حيث الفرانكوفونية تستأسد ومنهجيات السوسيولوجيا الكولونيالية تتمكّن، وبالمقابل اللغة العربية تقاوم في ديارها وبين أهلها وفي معاقلها عبر رجالها وعمق تمكّن قرآنها الكريم في المجتمع.

إن التحدّي اللغوي في منطقة المغرب العربي ليس جديداً وهو في نفس قوته منذ أن حلت فرنسا الإستعمارية غازية لديارنا قبل تقريباً 200 عام، لكن الجديد والغريب اليوم هو تسليم بعض حكوماتنا ووقوعها في منهجيات السوسيولوجيا الكولونيالية بما فيها من منهجيات الأُورومركزية والتأثر بها، والتي تتلحَّف بدعاوى التطوير والعصرنة وكذبة التطور، فراحت هذه الحكومات تضيق على العربية الفصحى في ديارها وتقلصها في مناهج التعليم، وخاصة مناهج تعليم العلوم التطبيقية، وفي الشأن العام كما في بعض بلدان المغرب العربي، بل ووصل الأمر حتى البدء في عزل مجاميع سكانية عن التعلم باللغة العربية والاتجاه نحو تدريس لهجات شفوية في المسائل التربوية والتعليمية على الاشهاد في بعض المناطق في ليبيا والجزائر والمغرب.

أن المشروع الأُورومركزي يقوم على ضرب معامل وحدة الإرادة التي تصنعها

اللغة العربية من المحيط الى الخليج، أمة واحدة المشاعر والوجدان والموقف، ذلك المشروع الذي قاومته العربية الفصحى حرفاً قرآنياً في الكتّاتيب والزوايا والمحاظر على امتداد أمتنا الجغرافي، المشروع الذي إبتكر حيلة اللهجات والتلهيج و«القبلجة»، بعدما فشلت الفرنسية في مواجهة الحرف القرآني في دياره وبين أهله، فابتكرت مناهج وسرديات تصوّر أن العربية الفصحى هي لغة قريش خاصّة بقبائل معينة، وأن هذه اللغة سادت بالسيف وتم استعمالها كأداة للاستعمار، وإنه على قبائل أخرى أن ترفض هذه اللغة وتستعيد لهجاتها القديمة، كتمهيد - عبر الزمن - نحو لاتينية الحرف ثم الانتقال الحضاري من خانة الإسلام الى خانة التغريب الحضاري، وعليها أن تستعيد طقوس الوثنية وأسماءها وجعلها عاملة في حياة الناس اليوم، أن كل ذلك - في مجموعه - ربما لا تعيه حكوماتنا الموقرة، وهي تعامل العربية على إنها فقط لغة تواصل وليست لغة حضارة وإنتاج فكري ولغة بقاء حضاري ومقاومة.

إن اللغة العربية رغم الاستعمار والاجتياح توحّد وتجمع - بعمق - مشاعر الأُمة من المحيط الى الخليج جسداً واحداً وأحاسيس واحدة تصنعها في ذهن وعقل الناس - في المنطقة - تمترس وتتجذّر بقوة نصّها القرآني وآياته البينات وصيغه وتراكيبه وما يفعله في عقل الناس فتحاً قرآنياً، بالآيات البينات التي قامت عليها هذه اللغة - ككتلة - منذ يومها الأول وأمرها الإلهي الأول "إقرأ"، وهي لذلك الهدف الكبير لكل المشاريع التي تعمل على تفتيت الأمة العربية وضرب مكون وحدتها وصانعة إرادتها.

لابد أن نجاهر اليوم بثقة بوقوفنا بوعي فارق لمواجهة التحدي اللغوي في المغرب العربي والذي لا تدركه حكوماتنا الخاضعة لضغوطات اليونسكو ومؤسسات

الإتحاد الأوروبي هذه الحكومات التي تتفرّج على قضم مجاميع سكانية وأطفال الأمة وإبعادهم عن العربية الفصحى لغة القرأن، إننا نقاوم هذا المدَّ منذ 1400 عاماً ولابد أن نبقى نقاومه، لابد أن تستمر الأجيال في مقاومته ومقاومة حيله وألاعيبه.

ليست المعلقات وخطبة قس بن ساعدة حجّةً على العربية الفصحى، فالعربية الفصحى ككّلة لغوية هي ابنة القرآن الكريم، قامت ونُطقت وقُعّدت وانتشرت به ومنه وعليه، وهي لغة أعلى وأرقى وأقوى وأدق تعبيراً من كل اللهجات المحلية التي نسختها وفازت عليها هذه اللغة القرآنية، وهي تعبير عن الفتح القرآني في العقول منذ الآية الأولى، فالفتح الإسلامي فتحٌ للعقول وليس فتحاً بالسيف كما تروج مناهج السوسيولوجيا الكولونيالية، وهذا الفتح فعله النص القرآني في عقول الناس والمجتمع عبر الزمن، هذا المجتمع الذي حاز التفضيل في أن أصبحت لغة القرآن الكريم لغته ولغة حياته وتعليمه وشأنه العام، وصيرتنا أمة واحدة وجسداً واحداً يتداعى بالسهر والحمى إن أصاب عضو منه قرحٌ أو داءٌ أو ظلمٌ أو استعمار، أمّةُ محمد بن عبد الله (ص)، التي جعلت كلّ من يتكلم لغة القرآن الكريم - العربية - في حياته قرآنيّ الفكر والذهن والتعابير وطرائق التفكير بطريقةٍ ما، نتيجةً لفعل الأوامر والنواهي القرانية المحمولة في الكلمة والجملة والمعنى والدلالة التي حملتها لغة القرآن.

إننا اليوم مدعوون بقوة لإعلاء قيم العربية الفصحى تعليماً وتدريباً وتربية، في كل مناحيها النحوية والأدبية وصورها وبلاغتها شعراً وأدباً وقصةً وكتابةً وقراءةً وتعليماً، وفي تعليم التلاميذ مبكراً جداً، وفي الفضاء العام والشأن العام، وفي الشارع العام، فالعربية الفصحى أعلى وأقوى من اللهجات المحلية الضعيفة والشفوية

والمحدودة جدا والفقيرة، فلغة القرآن العربية الفصحى هي لغة دين وحياة وإعجاز قرآني تحمل المدلول الديني والحضاري أوامر ونواهي في متنها وفي كلماتها وصيغها، ككتلة قامت على القرآن الكريم، وهي لغته هو وليست منسوبة لجد أحد أو لأصل أو جينات وليست منسوبة لحيوان منوي ما.

العربيةُ الفصحى لغةُ معجزةٍ حيّةٍ باقية، لا طفولة ولا مراهقة ولا شيخوخة لها، إنها كاملةٌ مكّلةٌ منذ يومها الأول قبل 1440 عاماً، نفهم اليوم الآيات البينات ونتلوها كما فهمها المؤمنون الأوائل، قوية متينة سماها الله تعالى عربية بنصه «إنا أنزلناه قرآنا عربياً»، و«إنا جعلناه قرآنا عربياً»، «بلسان عربي مبين»، و«عربيٌّ» هنا تعني إفصاحاً وبياناً وذكراً من عند الله، وليس نسباً لأحد أو تأثراً بالواقع الاجتماعي الذي نزل فيه القرآن حيث عاشت قريش، فالقرآن العربيّ هو الذي عرّب المؤمنون وجعل لسانهم عربياً، والعروبة هي الفعل القرآني في ألسن وثقافة الناس، والإسلام هو غاية العروبة، و«عربيٌّ» صفة للقرآن وسمتهُ، منزَلةٌ من عند الله تعالى، فالقرأن هو الذي أثّر في الحياة والواقع وليس العكس، وعلى الذين يقولون غير ذلك أن يستيقظوا وينتبهوا لسرديات السوسيولوجيا الكولونيالة ومناهجها، وعلى الآخرين الذين ينسبون القرآن إلى أصلٍ وعِرْقٍ وقبيلةٍ أن يعوا أن ذلك محض افتراء وجب الإستيقاظ منه اليوم، وعلى الذين يردّدون ذلك بدون أدنى فهم - سيراً على منهجيات السوسيولوجيا الكولونيالية - أن يعوا أن تمرير وترديد منهجياتها مقصود وله أهدافه المتعلقة بتكسير وحدة الأمة الفكرية والنفسية والذهنية والثقافية من خلال تكسير وحدة لغتها ووحدة ترابطها، ووحدتها على العربية الفصحى حاملة المدلول الديني.

إن وحدة أمتنا جسداً واحداً، وإرادةً مقاوِمةً واحدة، قائمةٌ في الحقيقة على

وحدة اللغة وفعلها القرآني فينا وفي مجتمعنا وفي شأننا العام، والدفاع عنها عملياً هو دفاع عن البقاء الحضاري والديني والقيمي، ولا يجب أن نصمت وتأخذنا المجاملات وتهوين المسائل، فتأثير ما يجري للغة العربية في المغرب العربي سيتضح خلال جيل أو جيلين وسيكون له تأثير بالغ على واقع الدين والمقدّس، ووحدة المجتمع وترابطه، ووحدة إرادته في المقاومة والبقاء.

لابد أن نستمرّ بمسيرة محمد بن عبدالله (ص)، وذلك الفتح المبين، بنفس روح رجال الأُمة الأوائل، وعلينا أيضاً أن نستمر بروح عقبة بن نافع نفسها، وروح طارق بن زياد، وروح الشيخ الكنتي، وروح علماء الزيتونة والقيروان وطرابلس والجغبوب ومزدة، وعلماء فاس ومكناس ومراكش وتلمسان والقيروان وزويلة وغدامس وتوات وتيشيت ووادان، وروح تنبكتو وكل السوق وشنقيط وتمنراست وزويلة؛ روح المقاومة التي قاومت الإسبان وفرسان القديس يوحنا طوال 70 عاماً في ليبيا، وروح مقاومة الجزائريين 133 عاماً للفرنسيين وللفرانكوفونية، وروح مقامة أهلنا في عموم الصحراء الكبرى بالكتاتيب والزوايا والمحاضر وعلى ظهور العيس في كل واد وسهل وجبل حيث الحرف القرآني مخطوطات ومتون وشروح وأشعار ومدائح وأذكار وتسابيح وآيات بينات تتلى على ألسنة الناس والصالحين، الآباء والأمهات والمشائخ والعلماء الأجلاء.

«لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَـٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ». (النحل103)

■■■

المحتوى العربي على الإنترنت

هل يتراجع استخدام اللغة العربية على الشبكة العالمية؟

رامز رمضان النويصري

يعاني المحتوى العربي على الإنترنت كثيراً، فهو مقارنة بالمحتوى المكتوب باللغات الأخرى، يعتبر ضئيلاً ولا يشكل ثقلاً في حجم ما تحتويه الإنترنت. وبالرغم من المحاولات الكثيرة لإثراء المحتوى العربي، على الصعيدين الفردي والمؤسساتي، تظل الوتيرة بطيئة، في ظل عديد المشاكل التي يعاني منها هذا المحتوى.

بـدايةً، ما هو المحتوى العربـي الإلكتروني!

هو بشكل عام كل ما تحويه الإنترنت من مستندات ووثائق، وتعرف ويكبيديا المحتوى العربي على الإنترنت بأنه: (مجموع المستندات المكتوبة بالعربية المنشورة على مواقع الإنترنت).[1]

وعندما نتحدث عن مؤشر للمحتوى العربي، فإننا نعني مقياساً تقريبياً لحجم الصفحات المفهرسة باللغة العربية والمتاحة للوصول على شبكة الانترنت. هذا المؤشر يعتبر ذو أهمية بالغة للعديد من القطاعات، وللمستخدمين العرب بشكل عام، لكن على الرغم من ذلك لم تتوفر حتى الآن دراسة تعطي مؤشراً يعبر عن حجم المحتوى العربي بشكلٍ قريب من الواقع، وتزداد أهمية هذا المؤشر عند الاطلاع على حجم المبادرات المعنية بإثراء المحتوى العربي، وزيادة الإقبال على تعريب استخدام

الإنترنت، فمن دون مؤشر يقدّر تغيّر مشاركة المحتوى العربي عبر السنوات، يصبح من الصعب قياس الإنجازات في هذا المجال.

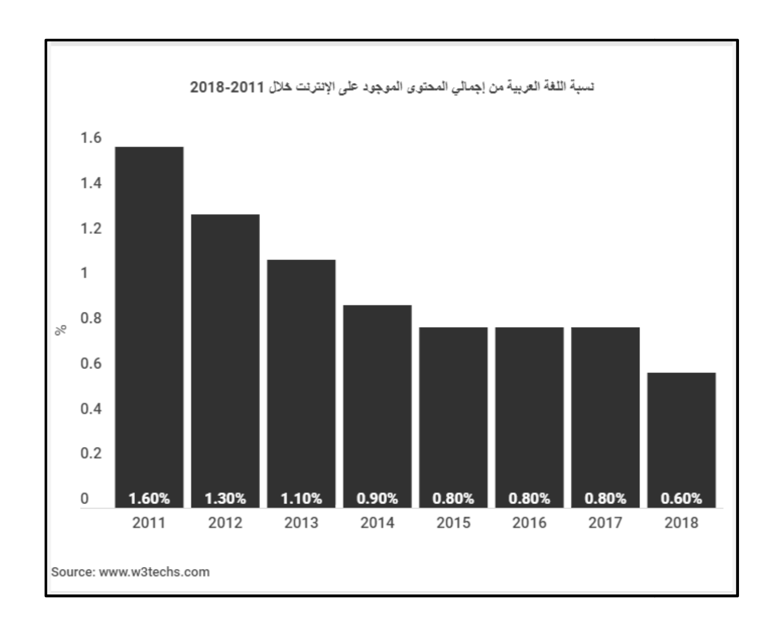
وبالرغم من القفزة التي شهدها استخدام اللغة العربية على الإنترنت خلال الفترة من 2001 إلى 2011، حيث زادت نسبة الاستخدام، خمسة وعشرين ضعفاً في حين كانت الزيادة ثلاثة أضعاف للغة الإنكليزية، إلا أن ما يشكّك في مصداقية المعلومات هو تقديم تقييم متسرّع أو قديم للمحتوى العربي.

أرقام وبيانات

كما أسلفنا فإنه لا توجد مؤشرات حقيقة وواقعية، فما يتم تداوله من أرقام هي نتاج دراسات وأبحاث تقوم بها بعض المؤسسات لمحاولة الوقوف على حجم هذا المحتوى، وما يفتحه من آفاق للعمل.

في 19 ديسمبر 2018، نشرت «الحرة»[2] عبر موقعها على الإنترنت نتائج بحث إحصائي قامت به «دبليو ثري تيكس» W3Techs، خلصت فيه إلى أن نسبة المحتوى العربي من إجمالي المحتوى على الإنترنت تصل إلى 0.6 في المئة مع نهاية 2018، وبالتالي فهي تأتي في المرتبة 17 عالمياً. بالرغم من أن اللغة العربية كانت في المنزلة السابعة في 2011 بنسبة تبلغ 1.6 في المئة، وبذلك فهي تشهد تراجعاً منذ العام 2012، كما يوضح الشكل التالي عن «الحرة».

هذه الإحصائية مخيبة للآمال بشكل كبير، خاصة في وجود أكثر من 420 مليون إنسان يتحدون العربية، وفي وجود يوم مخصص للاحتفال بها وهو 18 من ديسمبر من كل عام، ولعل أكبر ضربة تعرضت لها اللغة العربية على الإنترنت كانت في 2014، عندما تم إقفال مدونات «ياهو - مكتوب».



لكن الكثير من الدراسات والأرقام التي يتم نشرها وتداولها تقول بأن حجم المحتوى العربي يمثل 3% من حجم المحتوى العالمي على الإنترنت، خاصة وأن 41.5% من الناطقين باللغة العربية يستخدمون الإنترنت، بما نسبته 4.8% من إجمالي مستخدمي الإنترنت على مستوى العالم.

لماذا يبدو المحتوى العربي ضعيفاً؟

هناك الكثير مما يمكن قوله عن أسباب ضعف المحتوى الإلكتروني العربي على الإنترنت، وهناك الكثير ممّن خاض في هذا المجال، وأسهب فيه، للوقوف على نقاط الضعف.

أولى هذه النقاط هو سطحية النسبة الغالبة مما يقدم عبر الإنترنت باللغة العربية،

حتى ليمكن تصنيفه ضمن خانة المحتوى «غير المفيد»، الذي يركز أغلبه على الفضائح والشائعات، ويفتقر إلى المواد ذات المضمون الهادف والأثر الإيجابي.

من النقاط التي تؤثر في قيمة المحتوى العربي، مسألة التكرار، و«القص/النسخ واللصق». ففي غياب التشريعات القادرة على حماية حقوق الملكية، تنتشر على الشبكة الكثير من عمليات «القص/النسخ واللصق» بشكل كبير، وهي في واقعها عملية سرقة للجهد، ما لم يتم ذكر المصدر وتوثيقه، بالتالي فإنه حتى هذه الـ3% في المائة تحوي الكثير من المواد المكرّرة، حتى إن هناك من يرى أنه في حال إسقاط الأنماط المتكررة ستكون نسبة المحتوى العربية 0.89% من حجم المحتوى العالمي على الشبكة. وهو ما تثبته أبسط عملية بحث على محرك البحث «غوغل».(3)

يضاف إلى ما سبق؛ أن حجم الدعم الموجّه لإنتاج محتوى عربي رصين على الشبكة، قليلٌ، وبالتالي فهو بطيء في النمو، وحتى الكثير ممن يعملون على الرقيّ بهذا المحتوى، ممّن يعتمدون على أنفسهم، في مقابل الجودة التي يقدمونها على مستوى المحتوى يعانون على مستوى الكم (الإنتاج).

من النقاط التي تم الإشارة إليها كثيراً؛ استخدام اللغة الإنجليزية في التدريس في المراحل العليا والمرحلة الجامعية، بالتالي فإن المحتوى الخاص بهذه الفئة لن يفيده أن يكون باللغة العربية ولن يكون ثمة إنتاج لمحتوى عربي، بل سيتم الاعتماد على المحتوى المقدم باللغة الأجنبية.

ثقافة المجتمع التي ترى أن اللغات الأجنبية هي المستقبل، أحد النقاط التي أثرت، وما زالت تؤثر في حجم المحتوى العربي على الشبكة، وتوجيه الاهتمام بتقديم محتوى باللغات الأجنبية.

والآن، هل هناك حلول؟

نعم ثمة حلول، لكن لابد لها أن تكون من خلال مشاريع وطنية، تقوم بها مؤسسات قادرة على تقديم الدعم، وتوفير الإمكانيات اللازمة لذلك. فالعمل الفردي وإن قدم محتوى عربياً جيداً إلّا أن حجم تأثيره لازال ضعيفاً، ما لم يتم توحيد جهود هؤلاء الأفراد، ضمن مشروع يتبنّى ما يقدمونه على الإنترنت. ولا بد تكثيف عدد المبادرات الداعية إلى إثراء المحتوى، وتوفير منصات داعمة وتشجيع المختصين على التدوين الإبداعي باللغة العربية، كلٌّ في مجاله؛ كأن تكون هناك جوائز في هذا المجال.

- الجامعات كمؤسسات على سبيل المثال، يمكنها أن تقوم بدور كبير في هذا المجال، من خلال القيام بنشر البحوث والمؤلفات الخاصة، وحتى المناهج على الشبكة.

- دور النشر، يمكنها أيضاً القيام بنشر كتب التراث العربي، أو بعض من المؤلفات. ومساعدة الكتّاب في النشر عبر الإنترنت.

- المؤسسات الصحفية، والإعلامية، يمكنها أيضاً المساهمة من خلال النشر خارج بند الأخبار، والتحقيقيات، بتبنّي نشر البحوث والمقالات، والمنشورات العربية.

- وهناك دور يمكن أن تقوم به روابط وأندية اللغة العربية، في تحميل الكثير من المؤلفات على الإنترنت، وتقديم محتوى عربي رصين.

في هذا المضمار، سيكون من المهم توحيد معايير للمحتوى العربي الرقمي متّفق عليها من الجهات المعينة، وتطوير المصطلحات العربية لتواكب العصر وتطور العلم.

هل ينجح هذا المسعى؟

ببساطة نعم، وكما أشرنا فإن حجم مستخدمي الإنترنت من العرب أو الناطقين باللغة العربية كبير، وأن اللغة العربية هي اللغة المفضلة للقراءة والاطلاع لغالبية العربي في معظم البلدان العربية، هذا دون أن ننسى زيادة حجم مستخدمي الإنترنت العرب، ورغبتهم في وجود محتوى عربي جيد يلبي حاجتهم.

كما إن هنالك فرصة جيدة للاستثمار في صناعة المحتوى العربي الرقمي، واهتمام واضح من قبل الشركات العالمية بالمحتوى العربي، إذ يشكّل شريحة واسعة من العملاء المحتملين، فكبرى الشركات العالمية أصبحت تنشئ مواقع لها باللغة العربية؛ لتلبية احتياجات زبائنها في العالم العربي في ظل الارتفاع المضطرد للمستخدمين العرب لشبكة الانترنت.

الأمر موجود، ونمو المحتوى العربي حلم غير صعب التحقيق، يحتاج إلى عزيمة ودعم فحسب.

***

■ هوامش:

(*) www.ramez-enwesri.com

1- ويكبيديا – الموسوعة الحرة (https://ar.wikipedia.org).

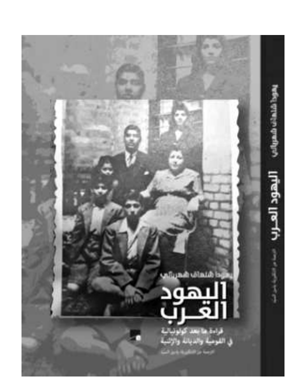
2- ما نشرته الحرة /https://www.alhurra.com يعتبر من آخر ما نشر من بيانات عن المحتوى العربية على الإنترنت.

3- المحتوى العربي على الإنترنت: نسخ لصق (https://www.alaraby.co.uk/je).

■■■

اليهود العرب

قراءة ما بعد كولونيالية في القومية والديانة والإثنية



صدر عن المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية «مدار» كتاب «اليهود العرب: قراءة ما بعد كولونيالية في القومية والديانة والإثنية» لمؤلفه يهودا شنهاف، ترجمه عن الانكليزية ياسين السيّد، ويقع في 372 صفحة.

يعتبر هذا الكتاب طليعيّاً في ما يختّص بدرس جوهر كينونة اليهود الذين يسمون وفق القاموس الصهيوني بـ«المزراحيين» (الشرقيين) ويعتبرهم الكاتب يهوداً عرباً أولاً ودائماً.

ويعبّر توظيف شنهاف لمصطلح اليهود العرب عن اعتراض أساس إزاء ما كرسه الخطاب الصهيوني وما يزال من تضاد بين العرب واليهود عموماً، ويعلن عن مقاربة مختلفة تفكك هذا الخطاب، وتضعه في السياق الكولونيالي للحركة الصهيونية، وتكشف عن مساجلات أرشيفية جديدة تظهر النظرة الاستشراقية التي اتسمت بها النخب الصهيونية تجاه هؤلاء اليهود العرب.

ولا يكتفي كتاب شنهاف بسرد قصة جديدة حول العلاقات القائمة بين الفئات الاجتماعية أو تاريخ بناء هذه العلاقات، وإنما يوظف التاريخ أيضاً للنظر تحت سطح الصهيونية نفسها.

ويفترض الكتاب أن درس اليهود العرب ينبغي أن يجد نقطة بدايته في مطلع

العقد الرابع من القرن العشرين الفائت، عندما فتحت الحركة الصهيونية أعينها على اليهود العرب باعتبارهم مخزوناً للهجرة اليهودية، وليس عند وصولهم إلى إسرائيل خلال حقبة الخمسينيات من القرن نفسه. ويتيح هذا الأمر إمكان وضع درس العلاقات القائمة بين اليهود المزراحيين واليهود الأشكنازيين في سياق اللقاءات الكولونيالية المبكرة التي حصلت بين اليهود العرب والمبعوثين الصهاينة الأوروبيين قبل إقامة الدولة وخارج فلسطين، كما يتيح إمكان درس الطريقة التي أُعيدَ فيها إنتاج هذه العلاقات عقب وصول اليهود العرب إلى إسرائيل.

ويستعيد شنهاف خضوع اليهود العرب للدرس بحسب مجموعة متنوعة من وجهات النظر والروايات التاريخية. فقد تعاملت الأبحاث التي أعدتها المدرسة التاريخية اليهودية، وعلى مدى ردح طويل من الزمن، مع هؤلاء اليهود في المجتمعات الأصلية «التي استضافتهم»، ودرست ثقافاتهم المحلية وتواريخهم الدينية وعلاقاتهم مع الجاليات اليهودية الأخرى والأنماط المتغيرة التي وسمت علاقاتهم مع البيئات العربية المحيطة بهم.

ويكشف الكتاب أيضاً عبر المراسلات والوثائق أن المندوبين الصهاينة العلمانيين سعوا لتعزيز البعد الديني بين اليهود العرب من أجل «تطهيرهم» من عروبتهم، ما أسس لنتائج عكسية في فترة الدولة، حيث أدّت المحاولات الرامية إلى بناء هوية إسرائيلية لليهود العرب من خلال قمع هويتهم العربية، إلى التمسك أكثر فأكثر بهذه الهوية وإلى تحديد مسألة التمييز الطائفي في إسرائيل، التي تحيل بدورها إلى بذور التناقض في الصهيونية، فكرًا وممارسة.

ويتبنّى الكتاب عرض منظور جديد لفهم العلاقات الدقيقة بين اليهود العرب واللاجئين الفلسطينيين الذين نزحوا عن ديارهم في العام 1948، وهي علاقة عادةً

ما تجري التعمية عليها أو إقصاؤها في الدراسات التي تستند إلى التأريخ الصهيوني ونظرية المعرفة الصهيونية. ويشير إلى أننا ما زلنا نشهد، منذ العام 2000، حملة مكثفة تستهدف تأمين الاعتراف السياسي والقانوني باليهود العرب بوصفهم لاجئين، وقد سعت هذه الحملة إلى خلق حالة من التماثل مع اللاجئين الفلسطينيين، حيث تصور كلتا المجموعتين على أنهما ضحيتان من ضحايا حرب 1948. وفي الواقع كما يشير الكتاب، يأمل مناصرو هذه الحملة، وعلى رأسهم دولة إسرائيل التي تلقى المساعدة من المنظمات اليهودية في هذا الشأن، بأن تحول دون منح «حق العودة» للفلسطينيين وتقليص حجم التعويضات التي يحتمل أن يطلب إلى إسرائيل أن تدفعها عن الأملاك الفلسطينية التي وضع الحارس العام الإسرائيلي لأملاك الغائبين يده عليها؛ ويؤكد أن الفكرة التي تقف وراء الخروج بهذا القياس تشكل سياسة رعناء وظلمًا أخلاقيًا، وليس أقل من ذلك قراءة خاطئة للتاريخ.

كما يؤكد أنه ينبغي لأي شخص عاقل أن يقر بأن القياس الذي أقيم بين الفلسطينيين واليهود العرب لا أساس له. فلم يكن اللاجئون الفلسطينيون يريدون مغادرة فلسطين. كما تعرض العديد من التجمعات السكانية الفلسطينية للتدمير في عام 1948، وطُرد ما يقرب من 700,000 فلسطيني، أو فرّوا، من ديارهم إلى خارج حدود فلسطين التاريخية. وأولئك الذين غادروا أرضهم لم يفعلوا ذلك بملء إرادتهم، وفي المقابل، وصل اليهود العرب إلى إسرائيل بموجب مبادرة أطلقتها دولة إسرائيل والمنظمات اليهودية، وقد كان بعضهم يعيش في راحة وأمان في الأراضي العربية، وكان آخرون منهم يعانون من الخوف والاضطهاد. وفي الواقع، فإن تاريخ اليهود العرب وهجرتهم إلى إسرائيل تتسم بالتعقيد، ولا يمكن استيعابها في تفسير سطحي ضحل، حيث فقد الكثير من القادمين الجدد أملاكًا جمة، وليس

هناك من جدل حول وجوب السماح لهم برفع مطالباتهم الفردية لاسترداد ممتلكاتهم من الدول العربية. أما القياس اللاأخلاقي الذي لا يستند إلى أي أساس، والذي يساوي بين اللاجئين الفلسطينيين واليهود العرب، فهو يورط أفراد كلتا المجموعتين في خلاف لا داعي له، ولا يحترم كرامة الكثيرين من اليهود العرب ويلحق الضرر بإمكان التوصل إلى مصالحة حقيقية بين اليهود والعرب.

أما من ناحية الوثائق التاريخية فإن هذا الكتاب يقدم للمرة الأولى، بحثًا معمقًا حول عمل ونشاط منظمة WOJAC التي أدت دورًا شديد الخصوصية في بناء «الأساطير المؤسسة لإسرائيل» حول اليهود العرب، خاصة تلك التي ما زالت تتفاعل إلى الآن ارتباطاً بالصراع الإسرائيلي- الفلسطيني.

يذكر أن شنهاف هو أستاذ علم الاجتماع والأنثربولوجيا في جامعة تل أبيب وباحث كبير في «معهد فان لير» في القدس، وكان لسنوات طويلة رئيس تحرير المجلة العلمية الإسرائيلية «نظرية ونقد»، المتخصصة في نقد الصهيونية وإسرائيل.

أُشيرَ في كلمات التقديم إلى أن شنهاف لم يكتف بالتصدّي لـ«عملية تطهير اليهودي العربي من عروبته» من الناحية النظرية فقط، كما يتجلّى في هذا الكتاب وغيره من أبحاثه ومقالاته العديدة، بل إنه يردف ذلك بالسلوك العمليّ. فقد اتجّه إلى تعلّم اللغة العربية واستغرقه هذا الأمر مدة عشر سنوات، وبعد ذلك بات ينذر جلّ وقته لترجمة نتاجات من الأدبين العربي والفلسطيني إلى اللغة العبرية، فأنجز حتى الآن ترجمات لكتّاب عرب وفلسطينيين مثل إلياس خوري وسلمان ناطور ومحمود شقير وعلي المقري ومحمود الريماوي وسميرة عزّام وغيرهم. و«بذا قدّم نموذجاً طليعيّاً يُحتذى لما يعتبره مسؤولية أخلاقية يتعيّن على المثقف أن يحملها على كاهله ترتباً على سعيه نحو غايات كثيرة في مقدمها تحدّي نظرية المعرفة الصهيونية».

فهرس «لسان العرب» العام

(المجلد الأول)

أ- الأسماء

■■■

ب- الموضوعات

بيان نشر الأعداد السابقة:

(1)، فبراير 2012. (2)، مارس 2012. (3)، صيف 2012. (4)، خريف 2012. (5)، شتاء 2013. (6)، ربيع 2013. (7)، مايو 2014. (8)، يونيو 2014. (9-10)، يوليو 2015. (11)، فبراير 2018.



صدر حديثاً

عن

المرصد الثقافى الاجتماعى

الجازية

مجلة فصلية تعنى بالتراث العربي

تصدر عن المرصد الثقافي الاجتماعي

العدد الأول - شتاء 2019

وحدة ليبيا في تنوّعها

لغة أهل برقة في غريب الحديث النبوي

البنية السردية في الشعر الشعبي الليبي المعاصر

مدارس الشعر الشعبي بالجنوب الشرقي التونسي



رسم من نسخة عربية لحكايات كليلة ودمنة عام 1221م